CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
CENTRO DE ESTUDIOS DE ETNOLOGIA PENINSULAR

REVISTA
DE
DIALECTOLOGIA
Y
TRADICIONES POPULARES

DIRECTOR:
VICENTE GARCIA DE DIEGO

TOMO VII — 1951 — CUADERNO 1.°

DUQUE DE MEDINACELI, 4
MADRID
1951

REVISTA DE DIALECTOLOGIA Y TRADICIONES POPULARES

Se publica en cuadernos trimestrales de unas 170 págs. cada uno.

SUMARIO

Págs.

VICENTE GARCÍA DE DIEGO.—Encuestas dialectales 3

JULIO CARO BAROJA.—Ideas y personas de una población rural..... 17

LUIS L. CORTÉS Y VÁZQUEZ.—La leyenda de San Julián el Hospitalario y los caminos de la Peregrinación Jacobea del Occidente de España. 56

JUAN AMADES.—Piedras de virtud. . 84

ARCHIVO

CAMILO JOSÉ CELA.—Nombres que dan los ciegos de Cartagena a los números de su lotería..... 132

JOSÉ DE LA FUENTE CAMINALS.—Algunas palabras de Renera (Guadalajara)..... 136

S. GARCÍA SANZ.—Notas sobre el traje popular en la provincia de Guadalajara..... 141

BONIFACIO GIL.—Las coplas del Ramo en Berzocana..... 152

NOTAS DE LIBROS.—MAC CURDY (Raymond): *The Spanish dialect in St. Bernard Parish, Lousiana.*—CUERVO (Rufino): *Disquisiciones sobre Filología castellana.*—PINO SAAVEDRA (Y): *Crónica de un soldado de la guerra del Paeífico.*—PIRES DE LIMA (J. A.): *No crepúsculo*: J. PÉREZ VIDAL.—COCCHIARA (Giuseppe): *Genesi di Leggende.*—ROSEMBERG (Tobías): *El transplante.—La serpiente en la medicina y en el folklore.*—Moya (Ismael); *Didáctica del Folklore:* N. DE HOYOS SANCHO.—*Mexico en el arte:* B. GIL.—MELO (Verissimo de): *Adagiario da alimentação.*—RODRIGUEZ LÓPEZ (Jesús): *Supersticiones de Galicia.*—ARCEO BENAVENTANO (Fernando): *Adagios y fábulas.*—PEREIRA (Virgilio): *Cancionero de Cinfães*: A. CASTILLO DE LUCAS.

REVISTA DE REVISTAS: *Anales del Instituto de Lingüística*, Mendoza (Argentina).—*Archives Suisses des Traditions Populaires*, Bale (Suiza).—*Douro-Litoral*, Porto.—*Eusko-Jakintza*, Sare (Francia).—*Folklore*, Nápoles.—*Rivista di Etnografía*, Nápoles.—*Trabalhos de Antropología e Etnología*, Porto.—N. DE HOYOS SANCHO

SUSCRIPCION:

En España, Portugal e Hispanoamérica..... 50,00 ptas. al año.
En los demás países..... 60,00 » »

NUMERO SUELTO:

En España, Portugal e Hispanoamérica..... 15,00 » »
En los demás países..... 18,00 » »

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
CENTRO DE ESTUDIOS DE ETNOLOGIA PENINSULAR

REVISTA
DE
DIALECTOLOGIA
Y
TRADICIONES POPULARES

DIRECTOR:
VICENTE GARCIA DE DIEGO

TOMO VII — 1951 — CUADERNO 1.°

DUQUE DE MEDINACELI, 4
MADRID
1951

C. Bermejo Impresor.—García Morato, 122.—Teléfono 33-06-19.—Madrid.

Encuestas dialectales

Los estudios dialectales han tenido un alentador desarrollo en los últimos años, y todo hace pensar que el difícil problema de la dialectología española hallará pronto una explicación satisfactoria.

Sobre todo hay que cifrar las esperanzas en nuestros jóvenes universitarios, que con una preparación suficiente no necesitan mas que ilusionarse por un tema y perseguirlo con el tesón con que otros estudiosos extraños lo persiguen. Las ventajas estarían de parte de los estudiosos nacionales, que cumplirían con esta contribución un deber sagrado.

Encuestas de conjunto de cada dialecto interno

Por razones obvias, las hablas españolas que más han atraído a los investigadores son las bien caracterizadas: el catalán, el aragonés del norte, el gallego y el asturiano y leonés. Sin haberse apurado el esclarecimiento geográfico e histórico de estas hablas, las conocemos bastante, y siendo considerable el interés de su estudio, no es tan urgente como el de otras, y, por despertar un interés colectivo cada una de estas hablas, no hay que estimular su estudio con tanto ahinco como en otras menos destacadas.

Estos múltiples dialectos internos, casi barridos por el castellano o inmersos en él, son los que hay que examinar con una atención más viva, en un rebusco difícil de sus restos, primero en lo que tengan de diferenciales fonéticamente y luego en cualquiera de los demás rasgos. Esta es la dura tarea, apenas iniciada, de la dialectología española, que ha de operar en campos desolados y, no como en los ámbitos

de Francia y de Italia, en sedimentos de reposo, donde cada elemento dialectal ocupa el fundo de sus predecesores romanos o medievales, con leves transgresiones. En vez de la fértil cosecha tomada a placer, como en las hablas caracterizadas, cada dialecto desolado de los nuestros no ofrecerá en esta avenida secular del castellano mas que escasos restos, que apenas darán materia para un estudio pobre y difícil, pero que por su escasez y oscuridad deberían estimular más la curiosidad para la reconstitución del dialecto, como la estimulan los cuatro restos paleontológicos de un terreno para una teoría de su constitución y de su historia.

Este gran problema de rebusco de dialectos soterrados tiene un gran interés para la reconstitución esquemática de las decenas de dialectos demolidos en las tremendas vicisitudes históricas; pero tiene un interés primario para el castellano, que lo estudiamos en una falsa unidad. Sorprender los restos dialectales insertos en el castellano será abrir nuestra visión justa de la estructura del castellano, que bajo su unidad oficial se descubre como un complejo amorfo. Nuestro Diccionario oficial tiene un número importante de palabras de contextura distinta de la que en nuestras normas fonéticas llamamos castellanas.

Cualquiera de las regiones o provincias españolas donde no se señala un dialecto caracterizado podría servir para una intensa encuesta filológica, dirigiendo en primer lugar la atención a sorprender algún rasgo fonético característico en las palabras menos sujetas a la invasión oficial y después señalando sus características gramaticales y léxicas.

Podíamos señalar a los estudiosos como de capital interés la región granadina. El trabajo de esta provincia debería partir del artículo *Sierra Nevada*, de Paul Voig, en *Hamburg. Stud. zu Volkstum und Kultur des Romanen*, 23. La provincia de Granada contiene los restos del último romance mozárabe, que vivía aún en 1492, cuando los Reyes Católicos entraban en la capital, y que no fué considerado digno de recogerse por los gramáticos adocenados de la tradición

clásica. Los elementos léxicos en la lengua común y en la toponimia permitirían una reconstrucción de los caracteres esenciales de esta lengua tenaz.

En el Norte las provincias de máximo interés para la restauración de sus rasgos antiguos y su distribución geográfica son Logroño, Burgos y Santander, temas de largo alcance que esperan el ímpetu de un animoso investigador. Son regiones cruciales de gran complejidad histórica bajo su engañosa unidad actual, en las cuales hay que rebuscar con paciencia sobre datos arrinconados o sueltos las fronteras interiores de algunos fenómenos, conjugando los datos documentales con los que hoy perviven en la lengua popular.

La Rioja, situada en la confluencia de varias civilizaciones, pieza de disputas y cambios en la Edad Media y siempre paso de culturas por la gran vía del Ebro, tiene que atraer por su inquietud histórica y por su variedad la curiosidad de los lingüistas. Aparte de la recogida general urgente del vocabulario de todas sus zonas, hay que buscar las líneas de algunos fenómenos fonéticos que se presiente han tenido plena vitalidad. Hay que intentar la busca de la diptongación ante yod, acumulando los ejemplos de este caso, en la esperanza de que sobrevivan algunos al implacable desplazamiento. Sólo están comprobados algunos, *loliu luejo* 'cizaña', *colligit cueje*, y hay que rebuscar, hasta perder la última esperanza, si hay en algún rincón *huey* en vez de *hoy*, *mueyo* en vez de *moyo*, *enuejo* en vez de *enojo*, *escuello* en vez de *escollo*, *despuejo* en vez de *despojo*, *muejo* en vez de *mojo*, y si en su parte oriental hay *cuito* por *cocho* 'cocido', *truello* 'molino de aceite', *luello* 'cizaña', *bisuello* 'bisojo' [como en su parte occidental parece haber *bizuejo*], no habiendo esperanza de que sobrevivan voces como *uejo* 'ojo' y *hueja* o *fuella* 'hoja'. La ley de *ct* hay que buscarla en el trato riojano de *t* (que desplazó al burgalés con *otubre* en vez de su característico *ochubre*, con *fruto* en vez del burgalés *frucho*, con *enjuto* en vez del burgalés *enjucho*), apurando los casos por si aparece algún tipo viejo

como *nuete* 'noche' o *pesllar* 'pechar'. El riojano en gran parte tenía una palatal lateral para el latín *cl* y *li* y hoy lo descubren *caryliu garulla* y *tapaabullero* 'tapaagujero'. No es de creer que sobrevivan las antiguas formas riojanas *espillo* 'espejo y *rella* 'reja', que habría que recoger como un fósil precioso. Los grupos iniciales de consonantes con *l*, que aun se defendían en Berceo, hay que comprobarlos con la lista completa: *flama, aflamar, aplegar* 'allegar', *glera* 'cantorral', *plantaina* 'llantén'. Hay que buscar las áreas de *mb* y *m*, repartidas irregularmente según los vocablos, *lamber, lomba*, y ver si la Sierra de *Cameros* se sigue llamando en alguna parte de *Camberos*, como era su antiguo nombre. Hay que fijar la línea de *sc* de *ajada, rujiar* 'rociar', etc. Y hay que señalar geográficamente otros rasgos importantes, como el de la conservación de *ns* en *nansa* 'nasa' y *ansa* 'asa', la pérdida de las consonantes sordas en *talea* 'talega', *vea* 'vega', *soa* 'soga'.

Burgos daría tema a un trascendental estudio por ser su capital fragua principal del castellano y por ser eje de su avasalladora difusión. El mayor interés de este estudio estaría en descubrir la gran complejidad de elementos con que el castellano burgalés se formó, aceptando elementos que traían las oleadas de la Cantabria, como la aspiración de la *f*, e imponiendo rasgos propios en competencia con los rasgos cántabros y riojanos, como la inmunidad de la *o* ante yod, *noche, ojo, hoja, mojo, cojo*. Con los datos actuales y con los históricos se podría mostrar la sorprendente heterogeneidad del burgalés, que era obligada por su situación crucial en el límite de tres provincias romanas, con divisorias etnológicas y lingüísticas importantes, como el Arlanzón y la Sierra de Oca, con zonas tan dispares como Villarcayo y la Bureba, sometidas a influencias distintas de las de la zona central. Con una recogida minuciosa de los datos actuales se descubrirían en el burgalés varios dialectos interiores, que acusan débilmente su antigua separación, como la *mb* conservada en la zona del Ebro.

De todos los dialectos castellanos, el más rico en elementos conservados, que daría un rendimiento considerable en su estudio, es el de Santander. Tiene algún rasgo común con el asturiano, como es el oscurecimiento de *o* final y la palatalización de *l* inicial, pero estos dos elementos son poca cosa para incluirlo en el grupo asturiano-leonés. Algún otro carácter observado, como el de conservación de *mb*, no sirve para agregarlo al grupo occidental, porque la conservación alcanza a una parte de Burgos, a la Rioja y a Alava y Navarra. La aspiración de la *f* no lo refiere al asturiano, porque era el rasgo común de los dialectos lindantes con el vasco y era también del burgalés hasta el período clásico. El montañés es un complejo dialecto, que no puede agregarse como adyecticio de ningún grupo, que tiene naturalmente caracteres comunes con las hablas vecinas, pero con una personalidad inconfundible. Del montañés poseemos ya un magnífico vocabulario, el de García Lomas, *El lenguaje popular en las montañas de Santander*. Pero queda el problema fundamental de localizar las variantes, que acusan dialectos interiores distintos y algunas mundos lingüísticos distintos. En Santander, en conexión con la mayor parte del asturiano y con el burgalés, tenemos la zona de *sectoriu sechurio* 'reja del arado', *collecta cogecha* y *secta secha* 'tierra que va saliendo al arar'; pero hay la zona de conservación de *t*, *seturio*, *lectu lleto*, *collecta cogeta*, que lo conecta con todas las zonas de la provincia tarraconense, catalán, aragonés, navarro y riojano. Esta zona hay que fijarla con estas palabras y con otras como *ensucho* frente a *ensuto*, preguntando por palabras acaso ya inexistentes, como *nueche* frente a *nuete*, 'noche'; *chuchar* frente a *chotar*; trabajar *a jeta*, subir *a peto*, etc. Santander, para el caso de *cl* y *li*, ofrece el trato *ll* o bien *y*, y en algunos casos el trato *ch* y *j*; habrá que buscar con grupos de ejemplos las zonas de *palla paya*, *bello beyo*, *garullo garuyo*, *amalluela amayuela*, y las de *garojo garujo garucho*.

De un lado Potes y en otro extremo Ramales, Santander

ofrece líneas fronteras trascendentales, hoy trastornadas en parte, pero que debe intentarse reconstruir para esclarecer los problemas lingüísticos de esta provincia crucial, mejor conservada que la de Burgos y Logroño.

Encuestas generales de cada caso lingüístico. Areas fonéticas

Uno de los más aleccionadores estudios son los de determinación del área de un fenómeno lingüístico. Estos límites marcan siempre una división importante, si no de demarcaciones primitivas, por lo menos de zonas diferenciadas en un momento histórico. Tenemos líneas de la *f*, del seseo y de la *h* aspirada, y no hay que hacer en estos anticipos mas que perfilar mejor algunos detalles y casos particulares. Por ejemplo, en la región de Avila, alcanzada por la *h* aspirada, hay zonas irregulares y hasta hay un reparto léxico. Así, en zonas de Avila y hasta del noroeste de Madrid, donde no hay aspiración de *hacer* y *harina*, la hay en *helecho*, caso semejante al del pirenaico, donde en zonas invadidas por la *f* aragonesa conservan para el helecho la *h* aspirada, semejante a *jeus*, del latín *filice*.

Un estudio importante sería el de la *r* final, mantenida en unas zonas, suprimida en otras, convertida en *l* en algunas y en una espiración en varias.

La conservación o asimilación del grupo *mb* la conocemos mal. Damos en nuestros tratados de fonética por normal la reducción a *m*, pero en la misma Castilla hay zonas de *mb* en las palabras de menos comercio vital. Santander, la Rioja y Navarra y la zona burgalesa del Ebro merecían una carta lingüística de las palabras con conservación del grupo.

Aunque los compartimentos primitivos parecen alterados, sería de capital importancia repartir los tratos de *by*, determinando la zona actual e histórica de conservación (*rubio, anavia, fovia, obia, antuviar*), la zona de inversión (*choiva*,

noivo, Borobia y *Boroiba*), la de la conversión en *y* (*hoya, ruyo, entuyar, marrayo*) y la de conversión en *ch, joche*, gall. *focha*.

Sería de un valor destacado el señalar los grados de la palatal procedente de *di*, estudiando este fenómeno en un nutrido bloque de palabras, que dejaran traslucir el primitivo reparto de *y* (*rayar, rayo, poyo, moyo, teyo, meyo, meyana*), de cero (*teo, batear, meo, meana, deseo, vea*), de *j* (*enveja, rebojo, rebujo, enojo, rajar, pujar, batejar, mejana, desejo*) y de *ch* (*rebuche* y *ruche, repuchar, rachar, rachisol*).

Algunas áreas de las palatales han sido señaladas en algunos trabajos. Deberá tenerse en cuenta en cualquier estudio futuro el avance de Menéndez Pidal separando las dos zonas de *Chávarri* y *Xavier*.

Zamora Vicente ha estudiado en el artículo titulado *Rehilamiento porteño* (*Filología*, I, p. 5) las vacilaciones de *y ž* en la Argentina. Paiva Boleo ha publicado recientemente en su *Dialectología e Historia da lingua* un buen estudio.

Prestarían un gran servicio a la filología española los que señalasen las áreas de los distintos tratos del grupo *m'n*, estudiados en el tipo castellano *-bre*, como *dentambre, dentabre, dentame, lian*, etc. Una carta valiosa para este caso sería la del latín *lamina lamna*, en que se recogieron en los distintos significados las áreas de sus derivados *llambria, lambra, llábana, launa, llauna* y, probablemente, *labra, llabra*.

Desconocemos el reparto en el territorio español de los distintos resultados del grupo latino *lm*, estudiados en una lista nutrida, como *ulmu*, con los resultados *olmo* y *omo omero*, *culmu*, con los resultados *colmo* y *como escomar* 'separar la paja del centeno', *palmo* y *pamo*, etc.

Nos falta una carta de los resultados actuales divergentes del grupo *ngl* para ver si se atisbaban las áreas primitivas, ahora trastornadas, estudiadas sobre los términos *singulos* (*senllos, seños* y *sendos*), *spongula* (*espunlla, espuña* y *espundia*), *cingulu* (*cenllo, cello, ceño, cincho, cencha*), *ungula* (*unlla, uña*), separadas de las áreas de conservación de la

España oriental y meridional *(sengles, senglos, espungla, ungla, cingla)*.

Las áreas peninsulares de la pérdida de las consonantes sordas requieren datos acumulados y distintos, porque no coinciden siempre las zonas de *prao* con las de *mieo* y *caena*, ni las de *aijada* y *auja* con las de *fueo* y *trío*.

Aunque los datos fonéticos de los atlas puedan dar idea de la distribución geográfica de un fenómeno, es siempre más útil la monografía de conjunto, en la cual no nos conformamos con el resultado de una forma, de una frase, sino que ponemos a contribución un grupo de formas o frases, con la sospecha, a cada paso comprobada, de que una ley fonética tiene eficiencia limitada en una letra y no en otra del grupo o en una palabra y no en otra, que ha traído o llevado una influencia extraña.

El ideal de un atlas sería distinguir netamente los casos fonéticos de los léxicos, formando realmente dos atlas distintos. Aunque en las formas léxicas se descubre el reparto de fenómenos fonéticos, este descubrimiento supone muchas veces una trabajosa deducción, y es preferible plantear de frente una encuesta fónica, como en las 213 cartas del atlas finlandés de Kettunen. El atlas lingüístico español es doble: la primera parte va consagrada a la fonética y la segunda al léxico. La parte fonética contiene 411 preguntas y la parte léxica 417. La parte fonética contiene 242 palabras y 169 frases.

Las palabras presentadas con finalidad fonética no van agrupadas por los casos fonéticos, y así *llorar*, *llover* y *llama* van diseminados.

Areas morfológicas o sintácticas

Lo mismo que las encuestas fonéticas necesitaríamos otras morfológicas, sobre cualquiera de las variantes de la conjugación, *dijon*, *conozgo*, etc.

Una encuesta morfológica de interés sería la fijación de

los derivados en *-ana* y *-ena*, de valor dominantemente diminutivo, con las áreas de *sagartana*, *ligaterna*, concordadas con las demás piezas del grupo, *cebollana*, *orellana*, *perdigana*, *arvejana*, *cucharrena*, etc. Otros nombres comunes en *-ana*, *-ena* y topónimos menores serían una contribución preciosa al oscuro problema de la distribución de estos dos sufijos.

No tenemos una carta de las áreas del género de distintas palabras, como *sal*, *ubre*.

Areas léxicas

Las áreas léxicas han de intentarse determinar con un doble procedimiento de encuesta verbal y de encuesta ideal. Es un error seguir creyendo que los Atlas nos han de resolver todos los problemas históricos de las palabras, porque éstas se escapan en ellos de la investigación en cuanto cambian de significación, y hay que perseguir a las palabras en su forma, observando todos sus cambios de significado. Un estudio útil de este tipo de encuesta verbal sería el buscar las áreas de cada una de las formas directas o derivadas de *tigna* (*tena*, *tiña*, *tenada*, *tinado*, *tiñado*, etc.), que en un sitio significa 'cobertizo' y en otros 'majada' y en algunos 'desván', y que por lo tanto forma un grupo que jamás se hallará unido en los mejores atlas lingüísticos. Otro estudio de impresionante riqueza sería el de *caryon*, *carilium*, de gran variedad de formas primitivas (*garullo*, *garojo*) y derivadas (*escalocar*, *escarroncar*, etc.), que por la idea de 'abrir' o 'quitar' llega a significar no sólo la nuez, sino la castaña, la avellana, la uva, la mazorca, etc. Sin este sistema de investigación seguiríamos ignorando la suerte de *cleta*, porque en algunos lugares sus derivados fonéticos significan 'los largueros del carro', y en otros 'las puertas rústicas' y otras varias cosas. Merece una monografía la suerte de *butyrum* en España, que en raras formas directas se conserva (*budé*, *buro*), pero que en la región norte tiene una complicada des-

cendencia morfológica (*deburar*, *aburar*, *birengar*, etc.), pues significa también 'el suero' y otras cosas.

Así, interesarán mucho las encuestas sobre *capsa* y *cacsa*, *ferragine*, *siliqua*, *galla* y *gallula* y tantas otras de tan complicadas raíces en la Península.

El tipo de encuesta ideal o de materias seguido en los atlas es, naturalmente, el más socorrido y fácil, siempre que se procure sortear sus grandes peligros. Los últimos atlas publicados en diversos países y los trabajos de los que están en preparación procuran, cada uno a su modo, sortear los continuos peligros de error de sus encuestas. En la magnífica obra bibliográfica *La Dialectologie*, de Sever Pop, se anotan muchas de las modalidades de encuesta y de las angustiosas vacilaciones para llegar a métodos seguros: encuestas por correspondencia y por presencia, por uno o por varios *encuestadores*, con un sistema de cuestionario o con otro.

La esperanza de una pronta publicación del atlas español recomienda no repetir inútilmente los esfuerzos, prescindiendo de las ideas de su cuestionario en todas las realidades netamente distintas, como *abeja*, *ardilla*, *codorniz*, *jilguero*, *arco iris*, *codo*, *columna*, *ordeñar*, etc.

Pero el enorme complejo sinonímico que pesa sobre todo idioma hace que no podamos pedirle al atlas más escrupulosamente recogido un rigor de distinción en muchas voces de su cuestionario, que requieren una investigación monográfica. El dar por típica de una localidad una forma, cuando en tal lugar se dan varias, no es achacable a torpeza de los que la registraron, sino a inevitable deficiencia del método, por las prisas de las preguntas, que no permite recoger los sinónimos distintos según los usos y matices de cada realidad. Sin esperar al atlas y después del atlas serán necesarias multitud de encuestas léxicas que deslinden bien los usos de formas simultáneas de una misma realidad en una misma localidad.

Nombres como cerdo, gato, asno, ternero, piedra, azada, criba, hartazgo, ruido, pequeño, viejo, poco, glotón, no pue-

den dejarnos tranquilos en las contestaciones del atlas, porque sus ideas están interferidas particularmente por un conjunto de formas, que sólo en una despaciosa encuesta se pueden finamente interpretar.

Aun en los casos de ideas netas, el atlas deja el campo libre a un número indefinido de encuestas, pues las 417 ideas de su parte léxica, aun siendo muchas importantes, no son nada numéricamente al lado de las que han quedado al margen.

Faltan en el atlas multitud de animales cuyos nombres varios interesan: la alondra, la codorniz, la urraca, el pico carpintero, el vencejo, el cernícalo, el arrendajo, la becada, la oropéndola, la culebra de cristal, el lagarto, el renacuajo, el escuerzo, la lombriz de tierra, la babosa, la cucaracha, el ciervo volante.

Faltan en el atlas un número considerable de plantas y frutos: el centeno, la retama, el brezo, el biércol, la aulaga, la fresa, la manzana silvestre, el helecho, el yezgo, el agracejo, el arándano, el azufaifo, la almorta, la digital, la endrina, la anavia, la gaguva, el hayuco, la cizaña, los ajenjos, el perejil, el cadillo.

Faltan ejemplos ricos de órganos animales, como el aguijón de la culebra, el bazo, la molleja, el colmillo, la quijada, el hálara, las marmellas, el empeine, la rabadilla.

Falta un número importante de órganos botánicos: la agalla del roble, el mugrón de la vid, el cáliz de la bellota, el corazón de la manzana, las pencas de la nuez.

Faltan multitud de cosas de la vida rural: las alpargatas, el molde de los quesos, el tiesto, la jofaina, la escoba de la era, la rodilla de la cabeza, las ligas, las jamugas, el collar de pinchos, el cortaplumas, el tiragomas, el muladar.

Hay sectores rurales que han quedado vírgenes, como el molino, donde urge conocer los nombres de la taravilla, la navija, el rodezno, la tolva, etc. Del carro se han omitido las estacas, los aimones, la trechera, el suelo, etc. Del arado han omitido la voz más rica, que es la reja.

En todos estos espacios libres se pueden mover sin vacilar los jóvenes que por cualquier medio puedan hacer con algún provecho sus encuestas.

En las encuestas de complejos sinonímicos la pregunta directa de una palabra induce a la confusión, porque probablemente el informante la ha oído y la da por existente, aunque la típica regional sea otra. En los complejos difíciles, aun la pregunta indirecta desemboca fácilmente en el error, porque el hablante rural no tiene una clara conciencia del juego de sinónimos y ofrece al azar o sin precisión cualquiera de los que conoce.

En toda encuesta léxica hay que contar, para prescindir de ella, con la presencia de la lengua oficial. El inquiridor no debe satisfacerse con la forma común, sino descubrir *la otra*, esto es, la forma vulgar, que pervive en la localidad, aunque sea arrinconada por la forma castellana.

Encuestas lingüístico-etnológicas

En cuanto sea posible, ha de hacerse una investigación conjunta lingüística y etnográfica. Lo mejor de la dialectología ha de fundarse en la vida rural y en muchas de las realidades de su cultura no se tendrá una idea cabal si las voces se recogen como puro elemento léxico. No sólo porque ideas abstraídas de las cosas evocan éstas confusamente, sino porque la concordancia o discordancia de las denominaciones y de las cosas en las distintas zonas es un elemento precioso para rastrear su expansión histórica.

Muchas de las listas de palabras de las distintas regiones apenas son evocadoras de la significación real de los seres, y sólo cobran su valor total encuadradas en la realidad de la vida y de las cosas. Sin la nomenclatura histórica del carro no se entienden bien sus transformaciones, y sin las transformaciones del carro no se entiende bien su nomenclatura. Piezas que han desaparecido, como el cubo o *modiolus* en el carro romano, han prestado su denominación

al centro de la rueda en el carro norteño sin cubo. El nombre de *trechera*, que tenía sentido en las cuñas que sujetaban el eje giratorio, ha quedado para designar otra pieza en el carro romano de eje fijo, demostrando la supervivencia de la voz que la antigua carreta soriana era también de eje giratorio. Los tipos de arado y las denominaciones de sus nombres tienen este doble valor; será muy interesante conocer bien el reparto exacto geográfico con los seis nombres latinos *vomer*, *culter*, *regula*, *spata*, *telum* y *sectorium*, que prevalecieron en las zonas del norte.

Gana en valor una recogida lingüística hecha sobre una unidad compleja, en que se describan sus partes y funciones. Reunidas todas las voces referentes al molino, con las indicaciones y diseños precisos, son más instructivas que desordenadas objetivamente en el orden alfabético de un vocabulario, que sólo tiene el valor esencial de índice.

Los nombres del insecto *mariquita* tienen interés para el filólogo; pero el conocimiento de estos nombres tendrá más horizontes si cada forma se ve encuadrada en las formulillas con que el vulgo las denomina. Así las cosas descritas y definidas deben ir acompañadas de sus valores en los usos y supersticiones populares, en los que muchas veces está la clave de sus etimologías o valores lingüísticos.

El nuevo atlas lingüístico de Lión recoge un número importante de datos etnográficos, y puede señalarse como aspiración general el recoger en las encuestas generales de la lengua por lo menos algunos rasgos etnográficos capitales en una panorámica distribución del país. El cuestionario de Régulo Pérez de la Isla de la Palma trae conjuntos muchos temas de lengua y de etnología, con interesantes sugerencias para los que han de preguntarlo.

Cuantas realidades ofrezcan una peculiaridad regional deben recogerse con sus nombres, con una descripción exacta, y, cuando sea posible, con un diseño. Esta invitación a nuestros jóvenes universitarios y a los incontables aficionados a las cosas populares no debe caer en el vacío, ni debe la mo-

destia de sus aportaciones retraerles de contribuir con pequeños envíos de palabras y pequeños temas etnográficos, que pueden ser publicados en esta Revista, para disponer pronto de elementos que permitan llevar a cabo estudios sistemáticos de conjunto.

VICENTE GARCÍA DE DIEGO

Ideas y personas en una población rural

I) Necesidad de nuevos análisis, cuantitativos, al hacer estudios folklóricos; observaciones generales sobre los individuos que componen las sociedades rurales europeas.—II) Un caso observado que plantea varias cuestiones.—III) Digresión sobre la llamada mentalidad prelógica, a propósito del caso referido.—IV) Otros casos observados en la misma localidad.—V) Observaciones de tipo histórico en relación con las ideas estudiadas a través de los casos anteriores.—VI) Lo humorístico y lo terrorífico en la conciencia popular.—VII) Variación de la intensidad de las mismas ideas en pueblos cercanos. Conclusión.

I

Muchos de los conceptos que estudian los folkloristas existen en áreas más o menos continuas de Europa con cierta homogeneidad. Se ha podido consignar la repetición de creencias muy concretas y particulares en España y Escandinavia, Inglaterra y Grecia. Pero si se hicieron estudios en que se empleó el método comparativo con cierta ilusión durante los ciento y pico de años en que el interés de algunos se ha fijado en los llamados temas folklóricos, si por otro, los amantes del «color local» nos han dado cuadros y descripciones de diversos pueblos y comarcas del valor desigual, siguiendo un criterio artístico, faltan (al menos en España) informes en que se tengan en cuenta determinados puntos de vista que han puesto de relieve varios etnólogos modernos, habituados a observar la vida de sociedades más primitivas que las que componen la Europa actual. En casi todos los libros de folklore español se echa de menos, en primer término, algo que estimamos de gran

importancia para la comprensión de la mentalidad rural, a saber: un estudio sobre el *grado de intensidad* con que se observan las ideas y creencias, un análisis cuantitativo que nos haga distinguir con claridad, las que son individuales casi, de aquellas más generalizadas o que tienen una vigencia media. Faltan, también, referencias a conversaciones especiales con las personas más representativas, entre aquellas de quienes se recogieron los datos y que reflejen su propia postura ante la idea, el cuento, la canción o la leyenda transcrita.

Inspirados por concepciones artísticas y literarias muy formalistas y por otras, no menos estrechas, de carácter histórico, los folkloristas del siglo XIX, en su mayor parte, nos han legado obras que quedan en muchos casos como monumentos del idioma, como contribución imprescindible de tener en cuenta para el estudio de la literatura comparada, pero que son ya difíciles de manejar para un investigador que tenga las preocupaciones psicológicas y sociológicas que imperan hoy día en el sector más importante del mundo de los etnólogos. ¿Cuál es el verdadero significado social y mental de determinada idea en que el folklorista a la antigua no ve más que una «supervivencia»; el de tendencia histórica más moderna, un «elemento cultural»; el poeta, un producto de la imaginación individual, y el hombre corriente una niñería? He aquí algo de lo que es difícil darse cuenta a la vista de muchos libros y colecciones de fama, y de lo que aun son pocos los autores españoles que perciben el interés. Mas he aquí también que la fortuna me ha hecho ponerme ante varios casos que me abrieron los ojos bastante en punto a la importancia de los análisis cuantitativos. Para proceder con un poco de orden antes de exponerlos, creo que es necesario iniciar este examen haciendo algunas consideraciones generales acerca de la sociedad y la cultura.

Desde un punto de vista histórico no hay posibilidad de hablar de una época en la que el hombre haya podido ser observado fuera de la sociedad. Todas las viejas especu-

laciones sobre su «estado natural presocial» carecen de base. El ser humano ha tenido que desenvolverse siempre «dentro» de una sociedad y, por lo tanto, es imposible estudiarlo sin contar con lo que significa inclusión semejante. Resulta extraño que sólo en el siglo XIX se llegara a una plena conciencia de esto y que únicamente a fines de aquel siglo se diera a la sociedad la categoría de hecho primordial que tiene, y sobre el que aun existe una confusión bastante generalizada y fomentada incluso por determinados filósofos.

Es provechoso observar—por ejemplo—cómo mientras varios de estos, hoy, atacan o tratan con desdén al fundador de la escuela sociológica francesa de fines del siglo XIX y comienzos de éste, que mejor vió el carácter primario de la sociedad (aludo a Durkheim), por considerarlo secuaz de una filosofía anticuada (el Positivismo) la etnólogos actuales tienden a releer y comentar sus obras para sacar, precisamente de las menos cargadas de «etnologismos», útiles enseñanzas metodológicas. Esto se debe a que los primeros no han visto más que la base «escolar» filosófica del pensamiento durkheimiano y no ciertos resultados y desenvolvimientos que podrían defenderse prescindiendo de la consideración de su punto de arranque.

Uno de los reproches fundamentales que se hace a Durkheim—por ejemplo—es el de que su método sociológico se halla impregnado de «materialismo mecanicista». Creo que, prescindiendo de toda la serie de razonamientos generales que implican el materialismo y el mecanicismo, se puede llegar a concebir la existencia de lo social con muchos de los rasgos que le asignaba Durkheim. El mundo histórico—clave de toda una Filosofía, que poco tiene que ver con el Positivismo—es un mundo, tanto de individuos, de seres humanos, como de grupos de ellos, de sociedades. Pero no es fácil decir que es una sociedad y que es un medio social. En la empresa ha fracasado más de un hombre de talento. Vamos a ver si podemos dar una idea del uno y la otra sin cometer muchas equivocaciones. El

simple hecho de la convivencia humana nos servirá de punto de partida.

La convivencia implica una serie de presiones (como dice Ortega) de unos individuos sobre otros, presiones que toman un aspecto sistemático. El «sistema de presiones», justamente, es el que nos sirve para definir a una «sociedad», es decir, un grupo de hombres y de mujeres que quedan incluídos dentro de él. Lo social se caracteriza, pues:

1.° Por su carácter sistemático, entendiendo por σύστημα a un conjunto de hechos observables con regularidad.
2.° Por su carácter coercitivo, coaccionador.
3. Por su exterioridad.
4.° Por su carácter primitivo, considerado históricamente.

Mérito grande de Durkheim fué descubrir casi todos estos rasgos de lo social, partiera de donde partiera. Dando ahora un paso más, podemos distinguir la «sociedad» en sí misma, es decir, el grupo de seres que conviven bajo un mismo sistema de presiones, en conjunto, del «medio social», que será una parte de tal grupo, con expresión espacial (e incluso temporal) mucho más limitada. Dentro de este medio social, cabe hacer, sin embargo, investigaciones que rebasan el campo de la Sociología sobre «carácter», «personalidad», etc., es decir, temas psicológicos en gran parte. Pero antes de seguir hemos de terminar de aclarar el concepto de «sociedad». El «sistema de presiones», que nos hace reconocer la existencia de tal sociedad, debe de ser tan amplio que afecte a todo su «esquema cultural», es decir, que se manifiesta lo mismo en la Religión que en la Economía, en el Derecho que en la Técnica, en la Moral que en el Arte. En una palabra: podemos decir, siguiendo a un grupo de antropólogos norteamericanos, que la Cultura es la manera de expresarse de una Sociedad, y que una Sociedad puede reconocerse por su Cultura. El «medio social» estará, pues, en relación estrecha con el medio cultural

circundante de un individuo. El estudio de ambos presenta varias facetas.

Si atendemos a las *formas culturales,* hacemos lo que se llama Etnografía o Etnología; también Antropología cultural. Si, dejando en segundo plano las formas, nos fijamos ante todo en la fuerza que éstas encierran, entramos de lleno en el estudio de la Antropología social, de las estructuras sociales. Hoy día hay muchos autores que subrayan la importancia primordial de los análisis dinámicos y estructurales, que recomiendan el empleo de métodos estadísticos y criterios cuantitativos (a los que aludí al principio) para definir con exactitud cómo son las diferentes sociedades, partiendo de la observación de comunidades de contornos muy definidos, bien sean tribus primitivas, bien aldeas o poblaciones de tamaño no muy grande.

No voy a desarrollar ahora ante los ojos del lector todos los postulados de la Antropología social eminentemente funcionalista, que da gran importancia al estudio de los sistemas de parentesco y a otros índices de solidaridad social. Solamente indicaré que todavía no se han aplicado sus métodos a pueblos europeos de manera continuada, y que, por lo tanto, no sabemos hasta qué punto habrá que rectificarlos cuando se haya profundizado en la técnica funcional dentro de Europa. Juzgo, de todas formas, que la vida de relación en un pueblo español, por ejemplo, presenta una complejidad tal, hoy día, que el estudio de la estructura social que le es inherente, ha de ser enrevesado y que, acaso, el análisis de los sistemas de parentesco y de otros puntos esenciales en la vida de una comunidad más primitiva, den poca luz si no se analizan a la par que otros hechos que cobran fisonomía particular en nuestro suelo, como son las grandes presiones ejercidas por las sociedades ciudadanas y por la cultura propia de ellas.

Los rasgos de la cultura popular y las «formas» estudiadas por los folkloristas cobrarán también a la luz de tales criterios unos relieves distintos.

Podemos investigar, por ejemplo, una simple cuestión

de «densidad social», es decir, determinar el número de personas que componen la sociedad en que se desenvuelve la vida de un hombre o una mujer, para comprender mejor la manera de ser de aquél o de aquélla. En segundo término, cabe hacer observaciones más amplias desde un punto de vista espacial, analizando con qué diversas unidades sociales con expresión geográfica (desde la barriada o aldea hasta la nación, pasando por otras intermedias) se halla vinculada aquella vida y cómo se halla vinculada. En tercer lugar, dejando a un lado la densidad y el espacio, cabe estudiar la relación de las «clases» o «jerarquías» sociales con la personalidad.

Estas investigaciones nos pondrían en la pista de otras que prefiero plantear más adelante, aunque a continuación apuntaré su rumbo.

Nadie puede rechazar la idea de que el mero hecho de tratar a diario diez personas de determinada clase y cultura en vez de a cuatro, o a veinte en vez de a diez. es suficiente para que la conciencia de un hombre común ofrezca variaciones sensibles. Tampoco cabe poner en duda que cuanto más heterogéneo sea el mundo de las relaciones, más posibilidades tiene la conciencia misma de cierto tipo de desarrollo. El pastor que durante largas temporadas no ve más que a unos cuantos pastores más y el posadero del pueblo, o el postillón y el marinero, tienen en torno un mundo tan diferente, viven en «medios sociales» tan variados, que es necesario considerarlos como base fundamental para el estudio de su personalidad y de su conciencia. Si un pueblo—por último—cuenta con más pastores que posaderos, tenderos y gente parecida, podrán determinarse algunas de las notas que predominan en él, estudiando a ciertos de sus miembros y haciendo luego una mera comprobación estadística. Por otro lado, la idea de pertenecer a tal provincia y dentro de ella a tal valle o circunscripción semejante, y dentro de tal valle a tal pueblo y dentro del pueblo a un barrio determinado, crea

situaciones muy definidas, como también las crea el ser de un oficio frente a otro (pescador o marinero, labrador o ferrón) o pertenecer a la clase pobre en vez de a la rica o a la burguesía media. Los que hasta ahora han hablado de «Psicología étnica» en el mejor de los casos han metido en la misma olla a pobres y ricos, a ricos del siglo XVIII y a ricos del siglo XX, a burgueses, obreros de fábrica y campesinos y han extraído luego una sustancia mucilaginosa y harto difícil de digerir.

¿Por otra parte, qué razón hay para escoger la *nación* como «unidad social» con un sentido psicológico primordial como muchos hacen? He aquí algo sobre lo que los profesores alemanes, franceses, españoles, etc., servidores de un estado con un fuerte espíritu centralista, robustecido en los siglos XVII, XVIII y XIX, no han dado las explicaciones suficientes. La «nación» europea actual, es decir, una unidad de convivencia cristalizada muy recientemente, tiene, sin duda, su sentido, su expresión psicológica. Pero dudo de que una verdadera «Psicología étnica» pueda considerarla como la unidad más representativa, es decir, *la unidad social más interesante psicológicamente* (no *más importante* desde otros puntos de vista). Ser español es cosa que influye en la psique individual de algún modo, seguramente de modo intenso; pero no está demostrado que esa influencia sea más fuerte sobre el alma del individuo que la ocasionada por el hecho de ser de la Mancha o de Andalucía y dentro de Andalucía de la sierra y no de la campiña. En todo caso hay que precisar en qué clase social el ser español es de mayor importancia.

La realidad es que en cada pueblo, en cada rincón, hay una riqueza mucho mayor de variedades que las sospechadas por los «psicólogos étnicos», puesto que sus habitantes se hallan sometidos a diferentes sistemas de presiones, y estas presiones son de efectos bastante variados. Los sociólogos estudian, por lo general, el comportamiento normal de la gente ante ellas. Pero conviene, de vez en

cuando, examinar los excepciones que confirman la regla y extraer de ellas enseñanzas.

La reacción de un individuo ante una regla social, ante una prescripción en cualqueir circunstancia de la vida, puede ser favorable, es decir, de acuerdo con la regla general, o desfavorable, contraria a ella. Individualidades poderosas son las que hacen—según la convicción común—cambiar de reglas a las sociedades: el trayecto es conocido por los historiadores. En épocas sucesivas una idea pasa de ser heterodoxa a ortodoxa, de individual a colectiva, si se quiere de «minoritaria» a «mayoritaria». Las leyes, los dogmas, las instituciones de los pueblos famosos en la Historia han seguido estas fases. Pero no voy a hablar de los grandes ejemplos que ilustran el paso que hace de una concepción poco expandida o individual una regla general, sino que quiero ocuparme ahora de un proceso inverso. Quiero hacer ver cómo ciertos conceptos admitidos y apoyados con todo su peso por la sociedad de un momento dado, se consideran concepciones particulares, casi individuales, dentro de otra sociedad, posterior. Este paso se halla relacionado, en parte, con la mayor o menor densidad social de que he hablado antes y su estudio dará coyuntura para plantear otras cuestiones de tipo estructural. Partiré de la exposición de uno de los casos concretos que anuncié, para ilustrar mi punto de vista.

II

Desde que era niño, cuando iba a pasar las vacaciones estivales (como sigo haciéndolo) a Vera del Bidasoa, en la raya de Navarra con Guipúzcoa y Francia, me llamó la atención un hombre que vivía cerca de nosotros, al que se le conocía con el nombre de «Fillipo» o «Fillipe» y que, de vez en cuando, solía venir a casa a cortar leña o hacer algún trabajo similar.

Este hombre, muerto en septiembre de 1946, a los ochenta y seis años de edad, es decir, nacido en 1860, era soltero. Siempre lo recuerdo flaco y macilento, con perfil acusado, ojos algo rojizos ribeteados y una sonrisa un poco estupefacta en la boca desdentada. Solía ir mal vestido y contaba con poco dinero para dedicarlo a su pasión favorita, que era el fumar. No sabía hablar castellano, pues lo que había aprendido en su juventud (en que llegó incluso a leer) lo había olvidado. Hablaba un vascuence muy sencillo, suave, con un tonillo que difería bastante del propio de otros vecinos. «Fillipo», considerado como raro por toda la gente de los alrededores de su casa, no era, sin embargo, un vagabundo, ni un pobre de solemnidad, ni un advenedizo. Tenía su caserío familiar, «Errandenekoborda», y sus tierras. Vivía con una hermana, poco menos vieja que él, la Florentina, también muy sonriente de aspecto, y más aficionada a bajar al pueblo, a hacer compras y a cambiar los pocos productos que recogía (huevos, maíz, algo de leche en un tiempo) por pan y, sobre todo, vino y aguardiente, que solía llevar cuidadosamente ocultos en una bolsa, de modo que no se viera ni el gollete de la botella. Las tierras del caserío se hallan a unos 1.670 pasos del casco urbano de Vera de Bidasoa; dentro de ellas se encuentra éste entre repechos que lo estrechan y ahogan. Un poco más arriba, en uno de tales repechos, se halla asentado otro caserío modesto, «Escribenekoborda», y en el llano tiene como vecinos próximos a los de «Michelenborda» y «Martinborda»; llegar a ellos es cosa rápida. Es decir, que el amo de «Errandenekoborda» no vivía en unas condiciones de aislamiento tan acusadas como los habitantes de otros cientos de caseríos del país vasco, y como bastantes de los asentados en el término de Vera. El emplazamiento de «Errandenekoborda», era y es de todas formas, especialmente oscuro y de aspecto misterioso. Hace cosa de veinticinco años en las proximidades se empezó a explotar una cantera.

Este hecho dió lugar a que «Fillipo» hablara frecuente-

mente con gente joven del pueblo, que iban a trabajar a ella, peones y aprendices, y que adquiriera cierta popularidad por las conversaciones raras de que gustaba.

Mi curiosidad por hablar más con él, creció en un momento en que empecé a escribir la parte de mi librito sobre la vida del pueblo (que no resultó gran cosa por cierto), tocante a las ideas, creencias, mitos y supersticiones existentes en la masa rural. Comprometí, pues, a dos vecinas que tenían cierta relación familiar con él, y que conocían el vascuence mejor que yo, Benedicta Irazoqui (fallecida) y Pepita I. Irazoqui, para que fueran conmigo a verle y de esta suerte evitar suspicacias.

Un domingo, el 23 de septiembre de 1934, fuí, pues, con las dos, al caserío «Errardenekoborda» a hablar con «Fillipo». Tenía por entonces setenta y tres o setenta y cuatro años. En la conversación que se sostuvo entonces con él, por espacio de una hora y media, llevó siempre la voz cantante. Cuando veía que sus historias interesaban, sonreía con aire de satisfacción. Hice «in situ» un resumen de todo lo que contó. Con posterioridad le he escuchado muchas veces más. De mis conversaciones he extraído lo transcrito en los textos que a continuación van en castellano, el más largo de los cuales proviene de la primera conversación de hace más de quince años. De por entonces data también una fotografía, que es la primera que se hizo nuestro amigo, con gran contento, pues, según él, el aparato fotográfico, además de servir para reproducir las imágenes, poseía otras virtudes misteriosas, sobre las que hablaba con frecuencia. Una de ellas era la de descubrir tesoros. «Fillipo» era gran buscador de tesoros, y creía que a cada paso había vecinos del pueblo que los estaban encontrando, del mismo modo siempre. Un hombre en el campo, por casualidad, hacía un agujero y notaba que debajo de cierta capa de tierra había algo duro. Escarbaba más y encontraba una losa. Debajo de la losa, que estaba

ajustada de modo perfecto, había una caja con llave y dentro gran cantidad de onzas de oro, relucientes, magníficas.

Era frecuente que al sacar la losa, saliera una culebra o algún otro bicho horripilante de junto a la caja. Ahora bien, las gentes sabias, según «Fillipo», no encontraban tales tesoros casualmente, sino que usaban de aparatos especiales, para hallarlos con precisión. Uno de ellos era la máquina fotográfica. Otro, mucho más eficaz, el que él llamaba «ormana» (palabra que, con probabilidad, es corrupción de la castellana «imán»). La «ormana» era algo magnífico, sin fallos, pero como todo lo magnífico, indefinido.

Pero ahora, más interesante que recordar estos aspectos de las creencias de «Fillipo», es exponer otros. Con gran seguridad hablaba de metamorfosis de hombres en animales, de vuelos por los aires, de conversaciones con bestias, etc., que parecerán a un observador superficial producto de un sencillo desvarío. Toda mi labor, sin embargo, va a consistir en comentar estas creencias y compararlas con las de otros individuos del mismo pueblo, y subrayar el interés que tendría el hacer investigaciones ceñidas sobre la posición de ciertas personas, o individualidades, ante ellas y otras semejantes. Muchas generalizaciones folklóricas, psicológicas e históricas, quedarían seriamente comprometidas con tales sondeos. He aquí el primer fragmento:

F.) «Una vez pasaron por aquí cuatro hombres, uno de los cuales había matado a cuatro soldados. Un compañero de los soldados muertos vino a donde estaban los hombres y les dijo: —Yo ya sé que uno de vosotros ha matado a mis compañeros—. Los hombres no respondieron. Volvió a preguntar. Después, fijándose en uno de ellos, le dijo: —El matador eres tú—. Entonces sacó una pistola y le pegó un tiro. Al punto, aquel sobre el que había disparado, se puso en figura de perro que llevaba un palo en

la boca y que subió corriendo al monte que se ve enfrente de aquí. Desde allí estuvo mirando con furia a los de abajo.

El hombre que había disparado les dijo a los otros tres: —¿Cómo os reunís con un hombre que se convierte en perro?— Los otros respondieron: —¿Y eso que nos importa?—

Cuando el hombre que había disparado se marchó asustado, el del monte bajó y tomó otra vez figura de hombre.»

J.) —¿Y usted, Fillipo, nò se asustó de esto?

F.) —No, porque yo ya había visto a mi padre que se convertía en perro a menudo. Una vez, estando de contrabando por la parte de Tolosa, mi padre pasó por un trance muy apurado. Entonces Dios le debió de dar la virtud de convertirsè en perro y volvió así a su casa sin que le molestasen. También solía volar y andar por el aire, de manera que cortaba con un hacha que llevaba las puntas de las ramas más altas de los árboles. Estas cosas sin fuerza no se pueden hacer.

Yo he oído muchas veces contar a tu abuelo (1), que él podía andar por encima del arco iris. No sé si esto sería verdad. El, así contaba...

También fué una vez volando desde Ibardin hasta Oleta a recoger una cosa que se le había olvidado. A poco de bajar, unos gendarmes le preguntaron: —¿Es usted el hombre que hemos visto venir volando?— El respondió: —El mismo.»

La conversación continuó y de ella son los fragmentos que siguen:

2) «El que hizo la casa del convento de las monjas francesas, mató a un hombre. Un pariente de aquel hombre, le pegó un hachazo. Don Fermín se puso en figura de gato. En esta forma vino al tejado de nuestra casa. Mi pa-

(1) Se refiere a una de las personas que le escuchaban.

dre, que estaba en el prado, le gritó: —¡De esa casa ya puedes coger lo que quieras!»

3) «En unas fiestas del pueblo trajeron un tío vivo. Los hombres lo movían con los brazos. Hubo una riña y uno del pueblo mató a uno de los que venían con el tío vivo. Nadie supo cómo. Al año siguiente volvieron con el tío vivo. Uno de los que vinieron encontró al hombre y le dijo: —Tú mataste a mi compañero del año pasado—. Diciendo esto le disparó un tiro. El otro, al recibir el tiro se puso en figura de cabra. Luego le disparó un segundo tiro y se puso en figura de gato.»

Es curioso señalar que Fillipo tenía la noción súbrayada de que para que se efectuaran estas transformaciones, era necesario poseer una fuerza especial. Varias veces le interrogaron sobre si en nuestros días ocurrían, pero contestaba siempre con evasivas, o dando a entender que, dentro del pueblo, eran menos posibles que en pleno campo.

Aunque Fillipo reconocía que él nunca había tenido poder suficiente para transformarse en animal, creía que le habían ocurrido cosas muy especiales. Varias veces contó lo que sigue, al joven Fermín Igoa, entre otros, que lo comentó conmigo el 29 de agosto de 1935:

4) «Una vez iba yo por el monte con una escopeta y vi en una rama de árbol a un cuco muy bonito; le disparé y al momento se transformó en una figura de hombre derecho, que era un alma. Dirigiéndose a mí, me dijo: —Por esto que has hecho, tendrás tu castigo—. Efectivamente: al siguiente día, caí enfermo.»

En otra ocasión contó, cómo había conversado amigablemente con un tejón («azkanarrua») y se hizo eco de la idea de que al morir una persona cualquiera se albergaba su alma en el cuerpo de un niño recién nacido, bien de la localidad bien de un pueblo más o menos lejano.

Por cierto que cuando un hombre, también vecino suyo, llamado Pedro Ozcoidi (y muerto así mismo), oyó exponer esta creencia, refiriéndose a Fillipo, dijo, sofocado: «Ese

cree en lo que no hay que creer y en lo que es preciso no cree.»

Es decir, que consideraba malos los pensamientos de «Fillipo» no desde el punto de vista de la lógica, sino del de la moral. Y aquí vamos a empezar nuestro pequeño comentario.

III

Como puse de relieve, torpemente, la primera vez que publiqué estos fragmentos, pueden plantear, en primer término, una cuestión de método, un problema mucho más hondo que lo que a primera vista parece; pues su estudio nos hace ver lo inadecuado de ciertas especializaciones al uso para comprender los actos humanos, los actos que deben estudiar las ciencias del espíritu. Estoy convencido, por ejemplo, de que un médico, en el sentido común y corriente de la palabra, no verá en las conversaciones anteriores más que reflejo de estados psicopáticos (debilidad mental u otro por el estilo). Por mi parte, como folklorista y etnólogo las recogí en primer lugar, interesado por su posible interpretación histórico-cultural. Un sociólogo tendrá, sin duda, su método adecuado para interpretarlas y explicar su «por qué». Y un filósofo, un lógico por caso, aún encontraría en ellas materia para reflexiones particulares.

Todos estos puntos de vista, sin embargo, debían aplicarse simultáneamente si no se quiere llegar a una conclusión falsa, a una generalización inútil. Si nos fijamos estrictamente en la que pudiéramos llamar estructura lógica de los fragmentos transcritos de conversaciones tenidas con «Fillipo», pronto advertiremos que presentan formas de las llamadas «prelógicas» por Lévy-Bruhl.

Conviene, sin embargo, no dejarse influir por clasificaciones y definiciones engañosas hasta cierto punto. Dejando ahora a un lado el estudiar si el pensamiento de nuestro hombre vulnera o no las viejas «leyes» lógicas de la Filosofía clásica, a saber: «la ley de identidad» (= todo

lo que es, es), «la ley de contradicción» (=nada puede ser y no ser a la vez) y «la ley del medio excluído» (=todo debe ser o no ser) indicaré que de la que más se aparta es de «la ley de contradicción» tal y como la entiende el mismo Lévy Bruhl; según ella nada puede ser a la vez A y B, una cosa y otra.

Para Fillipo, como para el «primitivo» impersonal del filósofo francés, las formas más definidas del «ser» y del «actuar», según nuestra experiencia y nuestra manera de pensar, son fluídas. Un hombre puede ser hombre y pasar a ser perro (o ser perro); una mujer, gato; un ser humano puede volar y un animal hablar. Para llegar a tal convencimiento diría un discípulo del mismo, que hay que ignorar las aplicaciones más sencillas de la lógica. Mas cometeríamos un error si admitiéramos sin más, que esto es así. Hay serias razones para pensar que Lévy Bruhl al establecer una distinción radical entre su «ley de contradicción», que dice dominar a nuestro pensamiento y «la ley de participación» que domina al pensamiento primitivo, no ha procedido con todo el rigor necesario.

Nosotros afirmamos convencidos: «Fulano no puede ser a la vez hombre y perro.» Al afirmar esto, se nos dice, seguimos «la ley de la contradicción» y somos «lógicos». Pero si afirmamos que «Fulano es o ha sido sucesivamente hombre y perro», seguimos «la ley de la participación» y somos «prelógicos». Observemos, en primer término, que en la mayoría de los casos estudiados para fijar estas supuestas leyes, no se afirma que A es A (el perro es perro), o que A es B (el hombre es perro), sino simplemente, que «X es A y B»; es decir, que un sujeto tiene, o puede tener, dos predicados en determinadas circunstancias; predicados que, a nosotros, en verdad, nos parecen incompatibles siempre. La discrepancia no se halla en la consideración o falta de consideración de una «ley general», sino en la labor particular de determinar «que es lo que puede y que es lo que no puede participar en o con otra cosa»; y la

respuesta a esto no creo que pertenece tanto a la lógica estrictamente, cuanto a la posesión o falta de posesión de conocimientos particulares, extraídos de una serie de experiencias sucesivas y que nos hacen admitir la compatibilidad o incompatibilidad de predicados. La capacidad de fundir las formas de hombre y perro, por ejemplo, y considerarlas predicados compatibles *en determinadas circunstancias*, es posible que esté en relación—pongo un ejemplo entre varios, que cabría poner—con el valor informativo que se otorgue a ciertos estados psíquicos en que tales fusiones se pueden dar con cierta frecuencia; por ejemplo, al soñar, al padecer alucinaciones, al experimentar los efectos de la embriaguez o de ciertos estupefacientes momentos sobre los que el mismo Lévy Bruhl se ha ocupado ampliamente. Las explicaciones científicas que se han dado a estados semejantes han limitado el crédito que se les otorga como medios de conocimiento en la sociedad europea en general. Pero juzgar «a posteriori» de la capacidad lógica de los que no conocen tales explicaciones concretas y parciales, aplicando sobre ellos un esquema escolástico para llamarles «prelógicos», me parece inadecuado.

Nuestra pretendida lógica (con sus fundamentos siempre inseguros), estriba, sobre todo, en hacer más pequeños cada vez los eslabones de que se compone un razonamiento; mejor dicho, en reducir el tamaño del salto que se da al pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra; en entrelazar y multiplicar la serie de intuiciones que ponemos en hilera, para perfilar un pensamiento, de suerte que, cuando alguien no esté de acuerdo con nosotros en que una cosa se desprenda de otra, podamos presentarle tal cantidad de puntos de apoyo, que se vea obligado a seguir nuestros pasos, por haber llegado a la convicción de que son los mejor encaminados, los menos desviados.

¿Qué ponemos, pues, entre los conceptos siguientes, que nos hace rechazar las ideas del caso en estudio, acerca

de la posibilidad de que hablen los animales y vuelen los soldados por los aires, convertidos en perros?

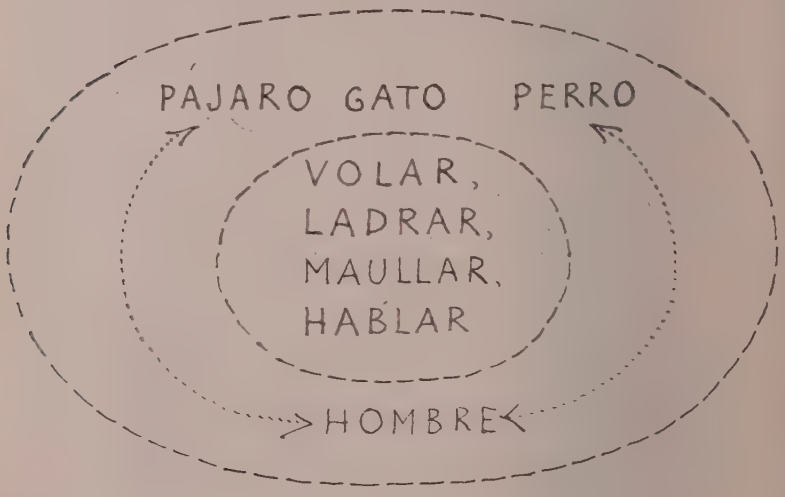
Atributo :	Sujeto :	Atributo :	Sujeto :
(Hablar)	hombre.	(ladrar).	Perro.
	(soldado)	(maullar).	Gato.
		(volar).	Pájaro.

Es evidente que, desde un punto de vista general, vulgar, una de las razones más claras para colocar barreras absolutas entre las formas de hombre y perro, de mujer y gato (y los actos propios de cada uno de estos seres), es la densidad de (y el crédito que se da a) las experiencias que apoyan la idea de que cada forma es intransferible y la poca autoridad que se concede a las, también existentes, que podrían apoyar la noción de fluidez. Hay un amplio consenso sobre el particular: los sueños, los ensueños, las alucinaciones, etc., no sirven para eslabonar un razonamiento que las demuestre satisfactoriamente.

Como consecuencia directa de este consenso, se extrae la de que todo aquel que se aparte de él *no es normal*. El no ser normal se atribuye hoy, frecuentemente, a una causa psicopática. Así, muchos de sus vecinos del pueblo, influídos por ideas modernas, consideraban a «Fillipo» como un loco («erua»), o como un hombre cabeza débil, cuando menos («erguela»). Un médico que le visitó, en cierta ocasión, conmigo, llegó a una consecuencia parecida. Por mi parte considero el diagnóstico vulgar y el del médico prematuros cuando menos. No basta comparar las ideas de un sujeto con las nuestras para dictaminar sobre su desequilibrio. Es necesario compararlas con las de otros individuos y sociedades distintas. Saldremos en seguida al paso de los que crean que vamos a preconizar un método comparativo desenfrenado, indicando que, en nuestro caso particular, basta volver a examinar los fragmentos arriba transcritos y compararlos con relatos recogidos en diferen-

tes partes del país vasco por diversos folkloristas para comprender que las explicaciones psicopáticas son insuficientes.

En sociedades que admiten el valor de las experiencias emocionales, del ensueño, etc., el consenso general—por lo contrario—es el de que resulta perfectamente posible que un hombre pase de tener la forma humana a la de perro. El paso se verifica de continuo, no hay barrera. Basta con reconocer la validez de cierta clase de intuiciones para que las formas y facultades queden situadas unas junto a otras en grandes esferas:



El paso no se cree que se verifica por saltos desorbitados ni de cualquier forma, sino que es posible señalar unas circunstancias especiales en que tiene lugar y que incluso permiten describirlo como ajustado a cierta lógica. Por otra parte, la separación radical entre ciencia por un lado y mística por otro, corresponde a una época de la historia del pensamiento humano en occidente, y pecaríamos de ligeros si hoy le diésemos el valor que le daba Lévy-Bruhl mismo. Antes de proseguir indicaré, pues, que creo que

el pretender comprobar o negar el cumplimiento de tal o cual ley lógica escolástica en un pensamiento dado, puede conducir a resultados estériles o equivocados, sobre todo si este pensamiento se ha sacado entre otros muchos, heterogéneos, de un mismo sujeto o de un mismo pueblo, para compararlo y ponerlo junto a otros exteriormente parecidos. Es mejor determinar la cantidad de nociones que eslabonamos nosotros para decir que pensamos lógicamente y fijar las que eslabonan aquellos a los que se niega calidad lógica en su pensamiento y así se verá que nuestro pretendido pensamiento lógico depende no sólo de una mayor o menor capacidad mental individual sino también de las ideas que el medio social nos suministra respecto al valor de ciertas experiencias y que el pensamiento llamado «prelógico» lo que hace es dar a las mismas otro valor y eslabonarlas de modo distinto al que podían hacerlo la generalidad de los viajeros, exploradores y antropólogos del siglo XIX y comienzos del XX, cuyos testimonios usó Lévy-Bruhl para establecer sus tesis principales.

Más interesante también que estudiar a la luz de la ley indicada el pensamiento de los primitivos y de los aldeanos, es analizarlo a la luz de la idea de la presión social que en todo pensamiento pasivo, es decir, que *se tiene* porque se ha recibido (que no se crea), juega un papel primordial, de suerte que cabe incluso hablar de la existencia de «pensamientos racionales» que *se tienen* sin que la razón juegue gran papel en el sujeto que los admite como válidos, es decir, por pura presión del exterior; así, muchos dicen que la tierra es redonda y no saben demostrar por qué tienen esta convicción, o hablan de conceptos físicos, mecánicos, etc., sin poseer una clara idea de sus fundamentos. Esta es gran tragedia en nuestros días y cada vez será mayor.

IV

Bastantes aldeanos, bastantes campesinos de la misma generación que Fillipo, con una cultura paralela, han creído cosas semejantes a las que creía él. Algunos murieron dentro de un «medio social» en que sus creencias no chocaban, otros han tenido que ocultarlas o reformarlas; otros, por fin, han aparecido a las generaciones posteriores—como nuestro vecino—con aire de raros y extravagantes: el «sobrevivir» ideológicamente se ha interpretado como una locura, una chifladura.

Esto puede tener su significado profundo. Mas no hay que dejarse llevar demasiado por las apariencias de civilización. Bajo el supuesto racionalismo de los que ironizan ante un caso extremo de fidelidad al pasado hay bastante zafiedad a veces. Se combate la *creencia* vieja con la *creencia* moderna, no la *creencia* vieja con el *razonamiento* moderno.

Existe en muchos pueblos españoles una serie de «grados en la aceptación» de una serie de conceptos heredados por vía tradicional, una diversidad sensible en la consideración de estos conceptos.

Así, algunos de los actos que «Fillipo» daba como actuales, otros vecinos y vecinas de su mismo caserío, los consideran como cosa que sólo es posible en muy especiales circunstacias, otros que creen que eran posibles en el pasado y otros aun como meras fantasías. De la aceptación radical, total, de un punto de vista se pasa a la negación absoluta del mismo por una serie de transiciones y gradaciones.

Ya se ha visto cómo en las conversaciones con «Fillipo» no aparece para nada el elemento demoníaco, maligno, para explicar las metamorfosis. Esto es, en realidad, raro, si se considera lo que comúnmente creen o pueden creer aldeanos vascos del mismo medio.

En cambio, es relativamente corriente aún el creer que

las transformaciones así como los vuelos, etc., se deben a lo que en vasco se llama «sorguiñkeri». La palabra se traduce, de modo indistinto, por «brujería» o «hechicería». Pero dada la situación de las investigaciones actuales sobre el tema, juzgo que en castellano deben de comenzar a usarse las dos palabras aludidas dándolas un valor diferente. Hechicería es lo que en inglés se llama «Witchcraft», es decir, una mala arte, antisocial en esencia, que se llega a dominar por aprendizaje. Brujería es lo que equivale a «Sorcery», una facultad nativa de ciertas personas para producir el mal o, en general, situaciones extrañas, sin que el aprendizaje y la técnica intervengan gran cosa. Podría defenderse que lo que a Fillipo le preocupaba más era este tipo de facultad.

No creo, sin embargo, que dentro de la conciencia actual de los campesinos vascos quede esta división muy bien establecida, pero probablemente ha habido épocas en que ha tenido cierta validez, y, por otro lado, las narraciones que hoy pueden recogerse de diversas bocas aluden unas veces a un arte y otras a una condición ingénita.

Son los brujos, y, sobre todo, las brujas («sorguiñak») los que pueden efectuar actos malignos mediante aprendizaje y pacto unas veces, por causas más oscuras otras, usando del poder de la metamorfosis para ello con harta frecuencia, de la capacidad de volar o de tener a su servicio animales misteriosos.

He aquí algunos «casos» oídos por mí en la misma época en que recogí los fragmentos de las conversaciones transcritas más arriba.

Una de las narraciones más extendidas por el país (y fuera de él) acerca de brujas, es la que sigue, oída a doña Micaela Elizondo (fallecida) en mi niñez, a M. M. y a otras muchas personas en Vera:

5) «Había una vez un hombre que vivía en un caserío. Todas las noches dejaba la leche a refrescar en el alféizar de la ventana. Pero durante varias noches notó que la leche disminuía de modo considerable y cada vez mayor. En-

tonces se puso a espiar. Puso la leche en la ventana, como de costumbre, y él se colocó detrás. Al poco tiempo de estar así apareció un gato negro que dió un salto, subió a la ventana y comenzó a beberse la leche tranquilamente. El hombre, furioso, abrió la ventana, que estaba sólo entornada, y cuando el gato huía le pegó un palo en la pata delantera; al golpe, el gato dió un chillido como de persona y desapareció. Al día siguiente, una vieja de un caserío vecino apareció con un brazo vendado. Ella decía que se había caído de las escaleras; pero el hombre ya supo de verdad quién era el gato que le robaba la leche.»

En otros casos no se puede determinar si el animal con atributos humanos era un hombre o mujer metamorfoseado, o un animal mítico o fabuloso propiamente dicho.

En las narraciones sobre hechicería de muy elaborado corte, aparecen con frecuencia otros tipos de animales misteriosos hechizados. He aquí una contada por Dionisia Vidaur (fallecida) el 23 de agosto de 1933, que lo comprueba:

6) «En Sumbilla había una chica rubia, muy guapa, que tenía en su casa un caballo. Todas las mañanas los parientes de la muchacha se encontraban con que el caballo estaba sudoroso y cansado. Se pusieron a espiar por la noche y vieron que la muchacha salía por el ojo de la cerradura, montaba en el caballo, galopando después por el campo.

En las noches sucesivas pusieron, para impedir esto, una medida de granos delante de la puerta, tapando el ojo de la cerradura, y una vela bendita junto a él; de este modo ni la muchacha ni el caballo podían salir. Cuando más adelante la joven bruja estuvo a punto de morir, extendió la mano para tocar la de otra persona y desembrujarse así, pero nadie quería darle la mano.»

El día 29 de agosto de 1935 oí esta misma historia de boca de Fermín Igoa, que la había escuchado a su abuelo materno, que la localizaba en Sare (Labourd); según éste la medida era de robo y medio y al ponerla apareció la mu-

chacha montada a caballo. Luego le «quitaron la brujería» con unos libros.

La relación de libros, papeles y materias escritas con la brujería es estrecha según la conciencia popular, y la idea de que se puede adquirir mediante la lectura de libros especiales se refleja en algunas narraciones entre las cuales la más destacada es la que sigue, que me contó por vez primera el 26 de diciembre de 1934, doña Isidora Echegaray (fallecida en 1950), gran colaboradora mía y que se la oyó, a su vez, a Dolores Leizaola, también muerta.

7) «En la casa A. de Vera había hace ya bastantes años un señor que sabía mucho. Dicen que tenía trato con el demonio. Solía leer unos libros de hechicerías, que más tarde quemó el párroco.

Una noche estaban asando un capón en la cocina de la casa cuando él llegó. Era una noche muy fría de invierno. Dicen que al sentarse el señor junto a la lumbre dijo: «¡Uf! ¡Qué frío hace! ¡¡En los montes de Jaca está nevando!» Una que estaba allí respondió: —¡Bastante sabe usted ni nadie de Vera de lo que pasa tan lejos! El dijo: —Tan seguro es que en los montes de Jaca está nevando como que este capón que está en el asador va a hacer ahora mismo «Kukurruku». No había terminado de decir estas palabras cuando el capón empezó a cantar fuertemente, ante el espanto de los que se hallaban en la cocina.»

Es creencia que ha debido de estar muy extendida la de que la transferencia de la brujería se hace por medio de un alfiletero o acerico. Y es interesante señalar que en vasco hay un palabra, «kuthun», que significa todas estas cosas: alfiletero, amuleto, carta y objeto o cosa preferida, lo cual revela una serie de asociaciones de ideas muy curiosas. También se llama así a las hojas de devocionarios con ciertas oraciones que se colocan a los niños para preservarlos de todo mal.

Mucho más abundantes que las historias referentes a brujos sabios, magos a lo culto, son los sucedidos en que

intervienen las brujas ejerciendo una acción maléfica, y no sólo brujas, sino personas con un poder dañino especial. La creencia en el mal de ojo («beguizko») ha estado extendidísima y se cuentan aun muchos casos de aojamiento acaecidos en nuestra época, y bastantes de ellos con un aire equívoco respecto a su origen. El 26 de diciembre de 1934 doña Isidora Echegaray me contó lo que sigue, que había escuchado también de Dolores Leizaola:

8) «Hace cincuenta años aproximadamente una mujer que se ha muerto hace poco llevó a un hijo que tenía a que lo viera una adivina que había en Oyarzun, pues el chico estaba siempre enfermo y sin ganas de comer. La adivina lo miró con mucho cuidado y dijo que se trataba de un caso de mal de ojo. Un medio sencillo había, según ella, para averiguar quién se lo había hecho. Cuando volvieran a casa debían de fijarse en cuál era la primera mujer que preguntaba por la salud del niño: aquella era la bruja. La madre volvió con su hijo al pueblo y comunicó la opinión de la adivina a su marido. Dicen que éste, furioso, se apostó con una gruesa estaca detrás de la puerta, esperando la llegada de la bruja, dispuesto a darla una buena paliza. ¡Mas cuán grande fué la sorpresa de todos al ver que la primera que preguntaba por el chico era una señora que estaba considerada como una santa en todo el pueblo! El hombre no se atrevió a emplear la estaca y muchos dejaron de creer en la ciencia de la adivina de Oyarzun.»

La idea de que la persona que pasa primero o pregunta antes por la salud de un enfermo es la causante del mal se refleja en otras anécdotas como ésta, contada asimismo el 26 de diciembre de 1934 por doña Isidora Echegaray, que la escuchó a la siempre citada Dolores Leizaola:

9) «En Aranaz había varias casas en las que los chicos estaban con mal de ojo. Un hombre pensó que la primera vieja que pasara todos los días por la calle en que estaban las casas debía ser la autora del mal. Entonces las mujeres, madres, hermanas y tías de los chicos prepararon un horno

para coger a la vieja y quemarla viva. Se pusieron todas a vigilar desde las ventanas para ver cuál era la que pasaba para ir a misa más temprano. Cuando pasó la pobre vieja se abalanzaron sobre ella, la llevaron al horno. Unos hombres intervinieron y gracias a ellos no la hicieron morir quemada» (1).

Otros varios sistemas se usaban para averiguar la existencia de maleficios y para adivinar en general. El cedazo era el instrumento característico de las adivinas («aziyak»). Se buscaban también los hechizos dentro de la lana apelotonada de los colchones, observando las formas que adaptaba ésta. El mismo día que recogí las narraciones anteriores y de los mismos labios oí esto:

10) «Hace cuarenta años, cuando la casa «Itzea» no estaba habitada por los actuales moradores, vivían en ella muchas familias. Había allí unas viejas que solían destripar los colchones, de ellos sacaban los trozos de lana que formaban rebujos y los quemaban en una hoguera. Decían que la lana apelotonada adquiría figuras de animales: de gallos y perros. Estas figuras eran brujerías. Aquellas mismas viejas que destripaban colchones echaban suertes poniendo unas tijeras en una cesta.»

Aun hacia 1920 vivía frente a la citada casa de Itzea una vieja que decía que desembrujaba los colchones mediante unas tijeras puestas en cruz, si el hechizo no era demasiado fuerte. Ya se ha copiado antes (n.° 6) una narración en que se indicaba cómo se usaba también una medida de granos para cortar la acción de las brujas y para que se hicieran visibles. Pero puedo recordar más.

El 20 de agosto de 1935 Bernardina Apat me contó lo que sigue:

11) «Había en un caserío del barrio de Alcayaga (perteneciente al pueblo de Lesaca) una familia que tenía una

(1) Estos dos casos, en parte, pueden ponerse en relación con el ciclo de creencias según las cuales el mal de ojo es algo producido involuntariamente.

vaca que de noche se ponía a saltar y a mugir de manera muy rara. Los del caserío fueron a verle a uno que era muy entendido y le contaron el caso. El hombre, después de oirles, fué a examinar la vaca y comprendió que estaba embrujada. En vista de ello, les aconsejó que pusieran una vela encendida en el establo donde solía estar la vaca y debajo una medida de un robo («gaizuru»). Así lo hicieron, y al punto se pudo ver a la bruja causante del mal, que había permanecido invisible hasta entonces.»

Al lado de estas creencias de corte muy campesino nos encontramos otras que parecen sacadas de los libros, famosos hace cincuenta años, sobre las alucinaciones telepáticas. El día 29 de agosto de 1935, la dueña de la casa de «Anchonecheberria», mujer de muy buen sentido, me contó esto:

12) «Cuando yo era niña, mi madre cayó enferma con un mal raro. Mi padre, que era un hombre bastante ilustrado, consultó a los médicos, como es natural. Pero un vecino le dijo que lo que en realidad tenía mi madre era un mal producido por las brujas. Mi padre, al principio, se indignó; pero al cabo de algún tiempo, viendo que la enferma no se ponía bien, tal vez un poco desquiciado, se decidió a seguir el consejo del vecino, que era el de que se marchara a San Sebastián y que allí consultara a cierta adivina («aztiya»). Así lo hizo. Cuando estaba en la consulta, la adivina comenzó a gritar que en aquel momento las brujas estaban obrando sobre alguien de la familia de mi padre. Por la misma hora estaba yo en Vera, y cuentan que sentí una congoja y que comencé a gritar: —¡Que me hundo! Aunque yo no me acuerdo de nada.»

Al lado de los casos que se narran y narraban de acción hechiceril, de persona sobre persona, los relativos a la hechicería colectiva, en que aparecen las bandas de brujas y brujos acometiendo grandes empresas son poco frecuentes. Sin embargo, no deja de haber gente que «sabía algo personal» respecto a aquelarres; por ejemplo, Benedicta Irazoqui, ya fallecida, me contó el 31 de agosto de 1935 que una

antigua vecina suya, llamada Joshepa Alzate, muerta bastante antes (una de las que quemaba lanas embrujadas), narraba lo que sigue como acaecido en su juventud:

13) «En la época de la corta del helecho, mis hermanos iban al monte y después de cortado lo dejaban, según es costumbre, extendido en el campo; luego volvían a casa. Una noche, estando ya de vuelta, comenzó a soplar un viento horroroso, que según iba avanzando la noche se hacía más fuerte. Mis padres les mandaron que se levantaran (ya estaban acostados) y que fueran al helechal a ver cómo estaban los helechos, pues temían que se hubieran dispersado. Ellos obedecieron. Al llegar a una encrucijada vieron unas luces brillantes y oyeron una música hermosa de cantos y bailes, que les asustó tanto que volvieron a casa sin llegar al helechal.»

V

En las relaciones de los hechos de los brujos vascos de los siglos XVI y XVII se encuentran referidos actos semejantes a los que revelan los fragmentos anteriores, pero encajados dentro de una teoría satanista la mayor parte de las veces. Varias veces he insistido en que el gran cambio en el punto de vista de la sociedad ilustrada de España, respecto a los brujos y brujas, tiene su arranque del proceso de los de Zugarramurdi, cuya relación dió lugar a una crítica muy curiosa del humanista Pedro de Valencia y a las averiguaciones del inquisidor Alonso de Salazar y Frías, uno de los tres jueces que intervinieron en él y que disentía del parecer de sus otros dos colegas. Estos, como «Fillipo», creían que el hombre puede adoptar formas animales, que también podía volar, etc. Ahora que hacían intervenir en la potencialidad al demonio. Alonso de Salazar y Frías emprendió sus pesquisas con absoluta independencia, y halló como resultado de ellas:

1.º Que la gente creía en los actos de brujería de que unos a otros se acusaban, pero que se contradecían en todos

los detalles que daban sobre metamorfosis, vuelos, maleficios, etc., de suerte que no se podía considerarlos como reales.

2.° Que muchos de los que divulgaban los más exagerados y espeluznantes detalles eran niños y viejos decrépitos, que, tras afirmar una cosa, se desmentían arbitrariamente.

El problema legal planteó otros muchos.

El inquisidor no llegó a establecer una teoría psicopatológica para explicarse las declaraciones, pero estuvo muy cerca de establecerla. Vino después la corriente crítica del siglo XVIII con Feijóo, etc., y no diré yo que de la noche a la mañana, pero que sí bastante más rápidamente que lo que se cree (y de un modo, desde luego, no muy racional) se pasó, por un gran sector de la sociedad, de defender la teoría, según la cual están locos los que no creen en brujas a sustentar la contraria de que los locos son los que creen en ellas. El cambio aun no se ha experimentado de modo radical, y las tres posturas que podemos definir así: 1, magista emocional (brujería); 2, satanista, intelectual, voluntarista (hechicería), y 3, racionalista, escéptica, tienen sus partidarios en el momento, como lo demuestran los casos allegados más arriba, y otros que necesitan aún comentario.

El hombre, dominado por la idea de que los seres y las acciones naturales y sobrenaturales se hallan unidos por una serie mayor de vínculos que la que admitimos nosotros, pero que no cree en un agente maligno creador de tales vínculos, puede tener una posición humorística ante el mundo, y de hecho es la que tenía «Fillipo», al que todas las anécdotas que contaba le producían gran regocijo. Es frecuente que varias de las narraciones más estereotipadas que se oyen de boca del pueblo sobre actos de brujas, etc., conserven un fondo humorístico. También son humorísticas una porción de narraciones míticas. He aquí, por ejemplo, una que he oído este mismo año (15 de septiembre de 1950) a un joven habitante del caserío de Dornaku, en Vera.

14) «Un matrimonio tenía un niño de pocos meses. En

cierta ocasión, tanto el hombre como la mujer, tenían que salir de casa y dejaron al niño en la cuna, a la orilla del fuego. Cuando se marcharon llegó una «lamiña» a la cocina, quitó al niño de la cuna, se metió ella y se durmió. En esto vuelven los padres, y al mirar dentro de la cuna se quedaron un poco extrañados del aspecto de quien estaba dentro durmiendo. Sospechando el hombre que se trataba de una «lamiña», le dijo a su mujer: —Haremos una prueba para ver si este es nuestro hijo o una «lamiña.» Coge trescientos vasos con leche y los pone en la cocina, al derredor de la cuna. Cuando la «lamiña» se despertó dijo: —¡Alajainkua! ¡En trescientos años que tengo de vida no he visto nunca trescientos vasos de leche juntos!— Entonces el hombre corrió a la cuna y le echó de ella.»

VI

El orden de los acontecimientos descritos en esta narración nos parece bastante en desacuerdo con nuestra idea de lo que son las actuaciones de la vida real. Hay tal fluidez en las situaciones, que nos desorienta a primera vista. La misma fluidez se halla en las acciones que se atribuyen a los animales en las fábulas.

De algunos que hablan y que tienen condiciones «humanas», se narran varios cuentos o sucedidos. He aquí uno, contado por Lorenza Goñi, vecina de Vera y natural de Aranaz, en 1943:

15) «Un zorro vivía en «Sorguiñ zulua», e hizo gran daño en un caserío de Ekaitza (1) en Aranaz. Al final, los habitantes pensaron en quemar al zorro. Hicieron un gran fuego de hojas de maíz, en el gallinero, pero el zorro dijo: —¡Fuego de paja fuego de m...!— Luego hicieron fuego con un tronco, y entonces el zorro dijo: —¡Fuego de tronco! ¡Ese sí que es fuego!»

(1) «Sorguiñ-zulua» (agujero de brujas) es un término de Aranaz, «Ekaitza» un monte.

Por otra parte, la idea de que en tiempos pasados la facultad de hablar se hallaba extendida a las bestias y plantas se encuentra bastante divulgada entre los viejos campesinos, como solía recordarme, con cierto humor siempre, mi vecino Pedro Ozcoidi.

Los mismos hechos de las brujas propiamente dichos se exponen dándoles a veces un matiz humorístico. El 19 de agosto de 1935, la citada María Teresa Oroz me contó esto que oyó a su madre, Lorenza Goñi:

16) «Antes todas las mozas debían saber hilar. Era deshonroso para una el que hilara mal. Había una chica muy guapa en un caserío que hilaba muy bien. Todas las noches se quedaba en la cocina hilando sola. En cierta ocasión se le apareció allí una bruja, que le dijo: —Dame manteca de cerdo—. La moza puso la sartén en el fuego y echó un buen trozo de manteca. Luego de derretido, la bruja se lo comió tranquilamente. Durante varias noches fué, haciendo la misma petición, a la que la moza accedía por miedo, hasta que se cansó y contó el caso a su padre. Al día siguiente el padre se vistió con el traje de la chica y se puso a hilar a la hora acostumbrada. Llegó la bruja, pero debió de notar algo raro, porque dijo: —«Antes pirri-pirri, ahora mordó-mordó»—(refiriéndose a la calidad del hilo que hacía el hombre). Pero, sin embargo, hizo su petición de siempre. El hombre echó en la sartén sebo en vez de manteca; la bruja lo probó y ya no volvió a aparecer por aquella casa.»

También aquí hay cierta incoherencia al lado de humor, mezcla muy propia de todo el arte literario popular vasco.

En otro estudio pienso exponer algunas de las causas por las que el humor y el sentimiento del terror o misterio de cierto tipo pueden ir hermanados hasta cierto punto. Ahora sólo agregaré que, por otra parte, durante mucho tiempo se ha querido combatir la incredulidad en la brujería de modo ejemplar, por medio de narraciones terroríficas, que, sobre todo, en las imaginaciones infantiles debían

de surtir particular efecto. En la época de los grandes procesos, una gran cantidad de testificaciones se debió a niños y niñas, como puso de relieve el inquisidor Salazar, probablemente atacados de lo que Ernest Dupré estudió con el nombre de «mitomanía», es decir, la «tendencia patológica más o menos voluntaria y consciente a la mentira y a la creación de fábulas imaginarias». Con gran agudeza analizó este psiquiatra y especialista en Medicina legal muchos casos de niños normales y anormales, de adultos y de ancianos desequilibrados del París moderno que se acusaban de actos que nunca acaecieron o que testificaban contra otros, atribuyéndoles delitos imaginarios, más o menos sugestionados por diversas personas y partiendo siempre de la existencia de un fondo de narraciones estereotipadas, oídas aquí y allá. Leyendo las agudas observaciones de Salazar, así como las actas de otros procesos, se da uno cuenta de que la actividad mitomaníaca que el médico francés registraba entre los «voyous» y chicos del París de comienzos de este siglo se desarrolló fabulosamente en las viejas aldeas vascas al camenzar las terroríficas encuestas. La base sobre la que unos tejían sus acusaciones eran turbias anécdotas eróticas de la «banlieue»; otros la encontraron en el fondo de tradiciones familiares, iguales a las que se han transcrito y otras muchas que han recogido en el país vasco varios folkloristas conocidos, a la cabeza de los cuales pondremos siempre a Barandiarán.

No hay que perder de vista, por otro lado, que en bastantes sociedades primitivas, a los individuos que nosotros consideramos como enfermos o anormales desde el punto de vista psíquico, se les juzga como los más aptos para entablar relaciones con los seres sobrenaturales, para ser «poseídos», etc. En el país vasco (y en el resto de Europa también probablemente), las personas mayores, sobre todo las mujeres rayanas en la decrepitud, han sido tenidas durante siglos como las más capaces para practicar la brujería. Esto pudo ser debido a que fuera más frecuente escuchar de sus labios que de los de jóvenes, cosas como las que oí yo narrar

a «Fillipo», por ejemplo. No es difícil rastrear en los mismos procesos de brujería las huellas de acusaciones debidas no sólo a mitómanos eventuales, sino también a perturbados manifiestos, y es probable que si no se hubiera notado el carácter patológico de éstos por signos muy visibles, la sociedad europea aún estaría bastante apegada a la idea de considerar que la hechicería e incluso la brujería es un delito y que las denuncias relativas a ella son completamente lícitas e incluso laudables. Uno de los principales motivos de choque entre los ingleses y los negros en el Africa central es el de que los primeros, como magistrados y funcionarios, se niegan a reconocer este delito de hechicería, mientras que los segundos creen a pie juntillas en él, y como les parece monstruoso que no se castigue, toman la justicia por su cuenta una vez hechas sus ordalías y pruebas, y así vienen a caer en manos de otra justicia: la justicia que no reconoce el valor probatorio de aquellas ordalías, la justicia que corresponde al gigantesco cambio social acaecido en Europa desde comienzo del siglo XVIII al final del XIX. Pero volviendo a mi punto de partida, he de insistir de nuevo en que hay que estudiar el lado sociológico en la génesis de ciertos estados espirituales, seniles e incluso infantiles, que no pueden ser tenidos como simplemente patológicos, sino como correspondientes a cierto tipo de estructura social.

Bastantes personas, para demostrar lo peligroso que es no creer en los maleficios nocturnos y en las acciones de los brujos, cuentan aun por tierras del Bidasoa el sucedido que sigue, del que he anotado, por lo menos, cuatro versiones. La primera la oí a Faustino Irazoqui. Aquí pongo la oída el 19 de agosto de 1935 a María Teresa Oroz, que la escuchó a su vez de labios de su madre, Lorenza Goñi de Aranaz:

17) «Había en un caserío una chica muy guapa, pero incrédula, a la que llamaban Joseta la Guapa («Joshepa ederra»). Siempre andaba diciendo que no había brujas. Estando una noche en casa con una amiga, que le reprendía por su incredulidad, esta amiga le apostó a que no sa-

lia a la fuente. Entonces ella dijo: —Ahora mismo voy por agua con la herrada a la fuente donde dices que hay brujas y verás cómo vuelvo en seguida, sin que me haya pasado nada—. Fué, pero no volvió. Luego se solía oír una voz que decía:

«La herrada para vosotros;
Josefa la hermosa para nosotros.»

(«Suguilla zuentzat—Joshepa ederra guretzat.»)

Faustino Irazoqui localizaba el sucedido en un caserío de Yanci, llamado Argata. Y lo que se oyó de noche fué:

«Gabazkuak gabazkuentzat,
eta Argatako alaba neretzat,
eta suguilla zuentzat.»

O sea: «Los de la noche para los de la noche,—la hija de Argata para mí—y la herrada para vosotros.» Una vez dicho esto cayó la herrada por la chimenea al hogar.»

VII

Vemos, pues, que hacia 1935, en el pueblo de Vera, había un hombre viejo cuyas ideas chocaban, pese a que no se diferenciaban gran cosa de un fondo de ideas tradicionales, familiares a la mayoría, a la generalidad de sus vecinos. Que las concepciones de este hombre, considerado como algo perturbado mentalmente, eran, por otra parte, algo parecidas a las que hace más de trescientos años provocaron una gran crisis social en la región y que es peligroso explicárselas echando mano de un solo método. Ni la hipótesis psicopática ni la del prelogismo, son suficientes para perfilar nuestro análisis. Criterios sociológicos cuantitativos e históricoculturales, deben ser los que en primer término nos orienten.

La generalidad de los mitos y creencias que he reco-

gido tras los fragmentos de las conversaciones de «Fillipo», debieron crearse en un medio social en el que la capacidad de fusión de los conceptos era mayor que ahora. Esta capacidad de fusión no proviene—como juzgarán seguramente muchos—de la imposibilidad de razonar lógicamente que se ha atribuído a los primitivos en general, ni a la tendencia a dar preferencia siempre a las «causas místicas» sobre las «naturales», que también se les atribuye. Lévy-Bruhl —defensor de ambas tesis—creía demasiado a pie juntillas en el valor absoluto de los principios de contradicción y de causalidad como útiles para separar radicalmente a los primitivos de nosotros. No se comprende cómo después de un trabajo tan penoso como el que llevó a efecto no alcanzó a sospechar pronto que lo que él llamaba «prelógico» existía también entre europeos residentes en las ciudades de más vieja tradición intelectual y que, en gran parte, muchas de las ideas tenidas por «preiógicas» ofrecen los rasgos que ofrecen, extraños para nosotros, por razón de los elementos informativos y de las experiencias que posee el que las sustenta, según va dicho y no por una falta radical de capacidad intelectual: el emplear una especie de lógica técnica muy ceñida al hacer un arma, un apero, un instrumento o una vivienda es cosa igualmente propia de un primitivo que de un civilizado. El negro va por sus pasos, de acuerdo con su cultura; el blanco, por los suyos. El negro agrega al acto de la fabricación una serie de ritos; el blanco, a veces también. La lógica de estos ritos ya resulta discutible aplicando ideas que nos son familiares. La de otros, más desligados aun de la técnica concreta, es más problemática, sobre todo si negamos valor informativo a las experiencias extraídas en los estados psíquicos de que hablamos antes, cosa que los europeos de ciudad hacen, pero de modo mucho menos regular y sistemático que el que (en su racionalismo extremado de hombre de fines del siglo XIX) indica Lévy-Bruhl ser el general.

Mi propósito ha sido el de demostrar cómo en el término de un ayuntamiento de regular número de habitan-

tes pueden encontrarse hoy día personas cuyos caracteres más acusados se deben, en gran parte, al distinto contorno en que se desenvuelve su vida desde la niñez. Hay que contar siempre con el factor estrictamente sociológico para explicarse la personalidad de un individuo. Y hay que admitir—también—que un caso como el de «Fillipo» se puede dar aun hoy día mejor en el país vasco que en Andalucía, Castilla o Levante, y ello por causas exteriores al individuo en cuestión. Pero cometeríamos un error si dijéramos que esta nota que creemos poder hallar repetida en una etnia sirve para caracterizarla en conjunto. Existen otras muchas, aunque no creo que tan significativas y vinculadas a una estructura de la población tan definida, como es la que supone la existencia de los caseríos diseminados, separados entre sí, con su economía peculiar, que permite aislamientos individuales y familiares muy extremados y una especie de «elaboración solitaria» de las tradiciones.

El medio circundante de Fillipo fué durante mucho tiempo limitadísimo: soltero, conviviendo con una hermana igualmente soltera, con insuficientes medios para tener criados, con muy pocas necesidades, por otra parte, habitando en un pobre caserío situado en un barranco, llegó hasta más allá de los ochenta años, rumiando ideas aprendidas en la infancia. El medio social vecino, el del pueblo en que ya regían conceptos distintos y que alcanzó a influir en los residentes en caseríos próximos al suyo, no influyó en él. Esto puede deberse a una peculiaridad psíquica morbosa. Pensar igual en 1870 que en 1940, incomodarse y sentir desasosiego a la vista del primer ferrocarril, de la primera luz eléctrica, de los primeros automóviles y radios, etc., como le ocurría a Fillipo y a su hermana, acaso sea debido en parte a ella. Pero habría que averiguar si la supuesta psicopatía era de origen interno o si era un producto del mismo aislamiento social.

Dentro del ámbito geográfico de las cinco villas de Na-

varra puedo asegurar que es en Vera y en Lesaca donde habrá menos aldeanos o caseros con una mentalidad como la que nos ocupa. En cambio, estoy seguro de que donde hay una densidad mayor de individuos parecidos a Fillipo es en los caseríos de Aranaz; en Yanci la proporción será semejante a la propia de este pueblecito y en Echalar más en relación con la de los dos anteriores.

Tengo datos positivos para poder afirmar que durante la guerra de 1936-1939 en Aranaz hubo un recrudecimiento en la preocupación por cuestiones hechiceriles, debido en gran parte a las múltiples desgracias que experimentaron varias famlias, tales como muertes y enfermedades, asociadas a incendios, levas, etc., que se atribuyeron, según la norma clásica, a intenciones de enemigos (igual que podría atribuirse una denuncia que diera con los huesos del denunciado en la cárcel). Tales enemigos eran frecuentemente viejas.

Antes ya el ambiente del pueblo era característico desde este punto de vista.

Doña Viviana Carretero de Paternain, residente en Echalar, y ya fallecida, me contó el 31 de agosto de 1935 una serie de casos que reflejan la credulidad de algunos vecinos de Aranaz, credulidad que pudo observar en cierta época que vivió en aquel pueblo. He aquí algunos. El que sigue se lo contó una mujer de su vecindad que gozaba de fama de decidida:

18) «En nuestra casa, la madre siempre estaba enferma. Nosotros ya notábamos que aquello no venía de buena parte. La madre, por fin, dijo: —Esto debe de ser algo de mal de ojo o de brujería—. Convencidos de esto empezamos a observar. Una noche, estando yo en la cuadra, vi a una rata que subía por una viga; agarré una piedra y se la tiré. Le rompí una pata, pero se escapó. Al día siguiente la madre mejoraba y después supimos que una vieja de un caserío no muy lejano tenía una pierna rota. Ella no dijo nada, y por algo fué.»

Este caso recuerda mucho el de la bruja que se bebía la leche, narrado en § 5.

Los puentes y las encrucijadas («bidekurtze») se consideran allí (como en otras partes) puntos de cita de las brujas, propios para hacer en ellos ciertas operaciones. Así, se cree que algunas enfermedades se curan poniendo en una encrucijada un puchero boca abajo con un peine y varias piedras dentro, y al pasar por un puente sobre el río Ayenats, casi todas las mujeres y chicos acostumbran a hacer la higa con las dos manos, porque tiene fama de ser frecuentado por las brujas, a partir de horas determinadas sobre todo. En la mayor permanencia de semejantes ideas influye aquí, como en otras localidades, el grado de aislamiento en que viven los habitantes de Aranaz, a donde se llega por un ramal bastante largo y en cuyo término hay caseríos que están a hora y hora y media de marcha, metidos en la fragosidad del monte o en estrechuras sombrías. Esto no quiere decir que en los grandes núcleos urbanos no existan personas con ideas que obedecen a intereses psicobiológicos parecidos.

Prosigamos con las anécdotas escuchadas a la señora de Paternain.

19) «Esta misma mujer una vez se me apareció con una mano hinchada, de muy mal aspecto. Yo le pregunté si no iba a ir al médico. Ella me dijo que encontraría mejor remedio que este. A los pocos días apareció con la mano curada y me contó cómo suponía haberse curado.

Fué a casa de una saludadora que rezó sobre la herida sin alentar más que una sola vez, al principio de la oración; luego volvió a casa. Cuando llegaba oyó al gallo que cantaba a deshora. Lo cogió, lo subió a la cocina, echó un puñado de sal en el fuego y después lo mató. Al día siguiente—según ella—la mano estaba en franca mejoría.»

Es curioso notar cómo lo que en Vera en general se contaba ya hacia 1935 como acaecido en una época pasada (aunque no remota) por la misma época podía oírse en Aranaz como ocurrido en el presente o en fechas mucho

más cercanas. Con probabilidad «Fillipo», entre los caseros de aquel pueblo, no hubiera producido la sensación de rareza que ya producía en Vera entre 1930 y 1946, pues gente nacida mucho después manifestaba allí una fe ciega, como lo revela esto, contado también por la señora de Paternain:

20) «Estando yo en Aranaz tenía una muchacha joven que hacía los servicios de la casa. Un día vino a mí diciendo que no podía barrer la escalera. Yo le pregunté si estaba mala. Me dijo que no y me rogó que fuera con ella a la escalera para averiguar el motivo por mis propios ojos. Fuí y con gran espanto me enseñó la pobre una tela de araña, en la que había quedado colgada una brizna de hoja seca del maíz que se destinaba a los jergones. Yo no le daba ninguna importancia. Pero ella me aseguraba que aquella hoja tenía forma de tijera y que era una bruja transformada.»

Otros casos curiosos me contó la misma señora. Por ejemplo, el de la mujer citada poco antes, que se asustaba mucho de un gato que se le aparecía todas las noches en una encrucijada, porque pensaba que debía de ser cierta bruja que quería hacerle algún mal; el de un hombre que aseguraba que a él todas las brujas se le aparecían en forma de burro; casos de caseríos en que fué destruído el ajuar, casi por completo por los propios amos, que pensaban que todo estaba embrujado, etc.

Pero ya es tiempo de concluir. Quisiera que de estas páginas pudiera extraerse como consecuencia lo peligroso que resulta el encastillarse en un método o, incluso, en una especialización al estudiar las personalidades y las sociedades humanas, llenas de complejidad y de matices. Sociólogos, psicólogos, historiadores, médicos y filósofos deben de trabajar más unidos que hasta ahora lo han hecho, con objeto de alcanzar resultados menos esquemáticos y de tendencia menos simplificadora que los muy comúnmente admitidos.

Los folkloristas, por su parte, deben de afinar sus técnicas más y más, si no quieren verse asimilados a meros coleccionadores de rarezas y curiosidades, como muchas veces lo son ya.

NOTA BIBLIOGRAFICA

El estudio anterior es una nueva elaboración (exclusivamente personal) del que, firmado por mí y por Angel Yrigaray, se publicó hace años con el título de *Datos para el estudio de la mentalidad del campesino vasco* en el «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País», año II, cuaderno I (San Sebastián, 1946), págs. 9-45. He suprimido aquí ahora los textos en vascuence (fijados por Yrigaray) y he desarrollado mis puntos de vista. A ello me ha movido una conversación que tuve el 9 de septiembre de 1950, en Sare, con don José Miguel de Basandiarán, acerca de la necesidad de análisis ceñidos de los materiales folklóricos vascos. Omito aquí, también, la bibliografía que contenía la publicación indicada. Solamente recordaré que en mi libro *Los vascos* (San Sebastián, 1950), he dedicado unas páginas sintéticas (págs. 458-480) al problema de la hechicería y otras (págs. 354-368) al estudio general de la mentalidad del campesino, y allí van recogidas las notas bibliográficas fundamentales sobre el tema. Quiero, de todas maneras, llamar la atención del lector sobre algunas obras de interés teórico general como el libro de E. Dupré, *Pathologie de l'imagination et de l'emotivité* (París, 1925), y sobre algunas publicaciones modernas en que se estudian los conflictos surgidos entre blancos y negros, al enjuiciar la hechicería, como la importante de Godfrey y Mónica Wilson, *The analysis of social change based on observations in Central Africa* (Cambridge, 1925), passim.

JULIO CARO BAROJA

La leyenda de San Julián el Hospitalario y los caminos de la Peregrinación Jacobea del Occidente de España

Creo sinceramente que la existencia del famoso *Codex Calixtinus* ha turbado un poco a investigadores y estudiosos que se han ocupado de las peregrinaciones jacobeas. Cada día son más, y muy valiosos, los trabajos y estudios que siguen aclarando puntos y problemas relacionados con el «*camino francés*», olvidando que en un país tan eminentemente jacobeo como España—la Jakobsland de las sagas escandinavas—las rutas a Santiago habían de ser necesariamente tan numerosas como diversas.

Me parece que la documentación que poseemos hasta el día, aunque naturalmente no tan rica ni precisa, como la de los caminos del norte, no permite que en obras muy recientes y valiosas sobre las peregrinaciones se pase tan en silencio la existencia y trazado de los que vamos a llamar «*caminos de occidente*» (1).

El profesor Apraiz, que se ocupa de estos estudios, ha llamado la atención sobre la presencia de un palmero en

---

(1) Me refiero a la obra de L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago*. Madrid, 1948-49. En tres volúmenes. La obra está dedicada exclusivamente al camino francés y es lástima que en trabajos así se pase en silencio, por ejemplo, la existencia de hospitales de Rocamador en Toro y Salamanca, etc. Los caminos de occidente siguen siendo desconocidos casi en absoluto.

Mérida, ciudad de la que precisamente arrancaba la vía romana conocida con el nombre de «*calzada de la plata*», que llegaba a Astorga, sobre el camino francés. Y aunque sepamos taxativamente que un palmero era el peregrino a Tierra Santa, y no a Santiago, el hecho es ya de por sí harto significativo, y revelador de que el Occidente de España era como el norte de la península región de rutas peregrinas (2).

Tomando como base la leyenda de San Julián el Hospitalario, vinculada al templo visigótico de San Pedro de la Nave, en tierras de Zamora, leyenda por otra parte, como es sabido, ligada a las peregrinaciones jacobeas íntimamente, me extenderé en el presente trabajo no ya sólo en su estudio, sino en otra serie de datos y aportaciones que probarán de modo claro e inequívoco el paso de los caminos de la peregrinación santiaguesa por el Occidente de España. Asimismo y siquiera sea esquemáticamente señalaremos cuán grande y decisivo papel jugaron en la Edad Media peninsular, estas rutas compostelanas del poniente, generalmente olvidadas y dejadas de lado por los estudiosos y eruditos siempre vertidos de lleno sobre el mencionado «*camino francés*».

Aspiro, pues, a que mi trabajo resulte lo suficientemente claro y sobre todo quisiera dejar sentada la existencia de la ruta peregrina que unía Zamora con Chaves (Portugal) y pasaba precisamente por San Pedro de la Nave, el templo visigótico tan conocido y familiar para los estudiosos de arte, lugar al que se halla vinculada la leyenda del

---

(2) Vid. ANGEL DE APRAIZ, *Salamanca camino de oriente*. Discurso de apertura del curso académico 1945-1946, en la Universidad de Salamanca. Bermejo, impresor. Madrid, 1945. La distinción que apuntamos es la siguiente: palmero era el que peregrinaba a Jerusalén, romero el que lo hacía a Roma, ya que: *in modo stretto non s'intende pellegrino se no chi va verso la casa di San Iacopo, o riede*, como dice DANTE en su *Vita Nuova*.

santo hospitalero y por tanto tema principal del presente estudio.

I. *San Pedro de la Nave.—Situación.*

Hasta hace cosa de unos dieciocho años San Pedro de la Nave era una villa, cabeza de ayuntamiento, a la que estaban agregados, en calidad de anejos, los pueblecillos de Almendra, Valdeperdices, La Pueblica, Campillo, Villaflor y Villanueva de los Corchos. De todos los citados tan sólo los dos primeros tienen iglesia y están situados entrambos en la margen izquierda del Esla y el resto a la derecha (3).

San Pedro de la Nave, que fué su cabeza de ayuntamiento, contaba con siete casas y treinta habitantes y sin embargo su jerarquía histórica y superioridad eran indiscutibles y todavía hoy, aunque desaparecido bajo las aguas, ha legado su nombre al ayuntamiento que por lo demás reside actualmente en El Campillo (4).

---

(3) San Pedro de la Nave y La Pueblica no existen en la actualidad. Ambos han sido anegados por las aguas del embalse del Esla. No obstante, la iglesia visigótica de San Pedro de la Nave, en consideración a su valor artístico extraordinario, fué trasladada piedra por piedra a El Campillo, habiendo ganado mucho con tal traslado, pues se limpiaron capiteles y cimacios que estaban encalados, etc. La Pueblica ha sido reconstruída, o mejor dicho, recreada por la empresa hidroeléctrica, pero a muchos kilómetros de su emplazamiento antiguo y en otro partido judicial, el de Sayago. En cuanto a San Pedro de la Nave, que reposa bajo las aguas, sus pocos vecinos se repartieron entre los inmediatos pueblecillos de Almendra, El Campillo, etc.

(4) A pesar de lo que hemos dejado dicho en la nota anterior, el ayuntamiento se sigue llamando de San Pedro de la Nave. Como es natural no tiene más existencia real que la del sello del ayuntamiento y el papel timbrado. La alcaldía se halla hoy en El Campillo, a unos 3 kms. del lugar que ocupó San Pedro de la Nave.

Una carretera se construía hace dos años cuando mi última visita, y creo estará ya acabada. En cuanto a lo del paso de los muertos,

Vista de la iglesia de San Pedro de la Nave, antes de su restauración y traslado al Campillo.

Foto Heptener.

La iglesia de San Pedro de la Nave, después de su restauración y en su nuevo emplazamiento en El Campillo.

Foto Heptener.

Vista interior de la iglesia de San Pedro de la Nave.

Foto Heptener.

Catedral de Ruán. Vidriera que representa la leyenda de San Julián el Hospitalario. Detalle de la parte superior. Los ángeles suben al Cielo el alma de los padres de Julián, asesinados en su lecho.

Fernández Duro ha recogido puntualmente la curiosa anécdota del paso de los cadáveres de los fallecidos en los pueblos de la orilla derecha, en la humilde barquilla que dió apellido al pueblo, para ser inhumados en el único cementerio existente en San Pedro de la Nave. Así, pues, San Pedro de la Nave se halló situado a unos 25 kms. de Zamora, sobre la margen izquierda del río Esla, entre ásperos roquedales y sin carretera o camino vecinal que lo comunicara

Pero este poblado tan minúsculo y humilde que hemos descrito tuvo y conserva aún resonancias históricas y artísticas extraordinarias. Se le halla mencionado por vez primera en los tiempos de la Reconquista. En 907 consta su existencia, pues Alfonso III hizo una donación al monasterio de San Pedro y San Pablo *in loco Perdicium qui dicitur navis in territorio çamore* (5). Y consta asimismo que entonces llamaban *Tunis* al lugar y era una *alberguería para peregrinos* (6).

Efectivamente, San Pedro de la Nave, mencionado asimismo por Fray Antonio de Yepes en la CRÓNICA DE LA ORDEN DE SAN BENITO, t. V. fol. 29, fué lugar de emplazamiento de una de las joyas artísticas de España y de las más antiguas. Nos referimos a la iglesia visigótica del mismo nombre y a cuyo mérito y valor artístico no aludiremos en este trabajo. A esta iglesia estuvo anejo un hospital u hospedería para peregrinos (7).

---

vid. CESÁREO FERNÁNDEZ DURO: *Memorias Históricas de la Ciudad de Zamora, su provincia y Obispado*. Madrid, 1882 1883, 4 vól. Vid. vol. I, págs. 181 y ss.

(5) Vid. HELMUT SCHLUNK, *Ars Hispaniae*, vol. II: Arte visigodo, Arte asturiano. pág. 291.

(6) Vid. MANUEL GÓMEZ MORENO, *Catálogo Monumental de la Provincia de Zamora*. Madrid, 1927, vol. I, pág. 59. Toma los datos del Tumbo de Celanova, f. 149.

(7) Para el estudio de la iglesia desde el punto de vista artístico, vid. la obras citadas de GÓMEZ MORENO y SCHLUNK. La segunda obra es posterior al traslado de la iglesia al Campillo, en 1930.

Pero sí insistiremos en que lugarejo tan humilde tuvo mayor importancia en épocas pretéritas. Para la construcción de la iglesia, como acertadamente ha señalado Gómez Moreno, se utilizaron canteras que no son las de allí, sino que se hallan cinco leguas pasado el Duero: *Su transporte, por consiguiente, no sólo reclamaba buenos carriles, sino, además, un puente, de donde se saca otro argumento en favor de la antigüedad de esta obra, pues de seguro el puente romano ya no existía a principios del siglo* x, *cuando la batalla de Zamora descrita por el Masudi, siendo probable que de tiempo atrás lo cortasen los asturianos para dificultar invasiones de sus enemigos* (8).

Y si efectivamente este puente existió para llevar la piedra con que se construyó el templo, San Pedro de la Nave, que, como hemos dejado apuntado, fué alberguería para peregrinos, enclavada en un camino compostelano, seguiría, aun sin puente, siendo paso obligado de los peregrinos para cruzar el río Esla, utilizando precisamente la barca que siempre hubo en tal lugar y le dió apellido toponímico.

II. *La leyenda de San Julián el Hospitalario ligada al templo.*

Desde el día en que, aunque equivocadamente para el arte, se hace el descubrimiento de la iglesia de San Pedro de la Nave, vemos ligada a ella la leyenda del santo hospitalario. Efectivamente, tal leyenda aparece narrada en las descripciones de Garnacho, y, posteriormente, en la obra del benemérito historiador zamorano Fernández Duro. Asimismo en la obra del señor Zataraín, sobre la Diócesis de Zamora, aparece relatada la leyenda concordando en todo con los anteriores (9).

(8) Gómez Moreno, op. cit., pág. 51.

(9) El primero en llamar la atención modernamente sobre la iglesia de San Pedro de la Nave, fué D. José María Garnacho, en sus ar-

En una obra famosa de Fernández Duro, su *Colección Bibliográfica Biográfica de noticias referentes a la provincia de Zamora,* en su parte quinta: «Hijos de la provincia de Zamora, notables por cualquier concepto y personajes que figuran en su «Historia», en la pág. 433, núm. 546, se lee: *Julián (San), Fundador según la leyenda, de la iglesia y hospedería de San Pedro de la Nave, en penitencia del doble parricidio, acompañándole en la vida su mujer Santa Basilisa y en el sepulcro en la misma iglesia.*

Pero lo verdaderamente sorprendente es que se nos hable de un acta de 1601, en que nos cuentan cómo fueron hallados los cuerpos de ambos santos por un monje y colocadas sus reliquias en el altar mayor por disposición del Abad de San Benito de Zamora Fray Alonso del Corral, *a trece días del mes de mayo de dicho año, después de una devota procesión y función solemne en la iglesia, a la que asistió gran concurso de gente de la comarca y del vecino reino de Portugal* (10).

Ahora bien, tal y como se nos presentan los hechos en estos libros y papeles zamoranos, son falsos y erróneos de

---

tículos en «La Ilustración Española y Americana», 30 de abril 1872, pág. 123, y «El Tiempo», núm. 1.686, de 7 de noviembre de 1874, dando a la iglesia que creyó románica primitiva una fecha mucho más moderna de la que realmente le corresponde. En un libro que publicó posteriormente aparecía también la leyenda de San Julián. De aquí la tomaron, añadiendo y adornando Fernández Duro, en su op. cit., y D. Melchor Zataraín Fernández, *Apuntes y noticias curiosas para formalizar la Historia Eclesiástica de Zamora y su Diócesis.* Zamora, 1898, p. 38 y s.

(10) Tomo esta sorprendente noticia de la obra citada de Fernández Duro, I, pág. 188. La piedad ingenua de nuestros antepasados anduvo aquí ligera. De ser verdad lo consignado en este acta, de la que Fernández Duro tuvo noticia, resultaría que verdaderamente en San Pedro de la Nave está enterrado San Julián el Hospitalario, del cual no se ha sabido nunca ni el origen ni el paradero final. Todavía más sorprendente es que estuviera enterrado con Santa Basilisa cuando tampoco los hagiógrafos medievales saben el nombre de la esposa. Todo esto es un cúmulo de absurdos y supercherías nacidas del hecho de hallarse en San Pedro de la Nave la leyenda del santo hospitalario, como en tantos

raíz. El hecho de hallarse vinculada al templo de San Pedro de la Nave la leyenda del santo hospitalero ha calentado la imaginación de escritores y cronistas poco escrupulosos, hasta crear una situación falsa desde su base e inicio. Es decir, que alguien ha falseado a conciencia los hechos, y de lo que fué leyenda de San Julián el hospitalario adscrita al templo ha inventado una situación falsa e insostenible, y lo que es peor, bien consciente de ello. A eso lleva el afán de intentar hallar antecedenes ilustres a los lugares. Pero desenredemos los hechos y tratemos nosotros de fijar las cosas.

Basta, en efecto, consultar cualquier Flos Sanctorum, antiguo o moderno, para saber que San Julián y Santa Basilisa son dos santos mártires de Antioquía, que no tienen que ver, ni poco ni mucho, con el santo hospitalero que nos ocupa (11). Claro está que en descargo de tan errónea información y de equivocación tan manifiesta como han tenido los cronistas zamoranos al hacer de la pareja de santos hospitalarios a San Julián y Santa Basilisa de Antioquía, diré que ya en el siglo XIII era comunísimo confundir a San Julián el hospitalario con otros santos del mismo nombre, lo cual no debe extrañarnos sobremanera si tenemos en cuenta la devoción ingenua medieval, poco atenta a críticas históricas, y al hecho de que en cualquier repertorio hagiográfico, o listas de mártires, el número de santos de nombre Julián, pasa de las dos docenas.

Así Jacobo de la Vorágine en su *Leyenda Aurea* al tratar de San Julián Cenomacense: *Iste dicitur esse ille*

---

otros templos y hospederías de los caminos de peregrinación. En cuanto a Santa Basilisa, como se verá más adelante, es efectivamente la esposa de San Julián, sólo que de San Julián de Antioquía y no del hospitalario.

(11) La pareja San Julián y Santa Basilisa, los mártires de la castidad, vivieron en Antioquía y allí murieron víctimas de la persecución de Diocleciano, en compañía de los santos Antonio, Anastasio, el niño Celso y su madre Marcionila.

Iulianus, qui ab itinerantibus pro inveniendo bono hospitio invocatur; eo quod in domo eius Dominus fuerit hospitatus. Sed verius videtur esse alius Iulianus, qui scilicet utrumque parentem ignoranter occidit; cuius historia infra ponetur.

Y, efectivamente, a renglón seguido narra la historia del santo hospitalero. Como se ve, las confusiones de San Julián el Hospitalario o el pobre con otros santos del mismo nombre vienen de antiguo.

Sin embargo, quiero dejar sentado desde este momento que la confusión que en Zamora se opera a este respecto no es real y sí erudita, pues fuerza es hacer constar que en mis reiteradas visitas a San Pedro de la Nave y hablando e interrogando a los más viejos de la localidad, jamás les he oído hablar de Santa Basilisa, que desconocen, y sí de Santa Adela.

Es decir, que para los lugareños de las márgenes del Esla los santos fundadores de su iglesia no son Julián y Basilisa, que desconocen en asboluto, sino Adela y Julián, a los que además, digámoslo desde ahora, hacen originarios del Bierzo. Como se ve, la leyenda tiene un arraigo popular, que por extraño que ello pueda parecer no supieron ver los historiadores zamoranos de la pasada centuria. ¿Cómo explicar si no el que Fernández Duro hable de San Julián y Santa Basilisa, confundiendo al santo hospitalero con los mártires de Antioquía? Desconoció o ignoró el encantador e ingenuo relato popular—en que como se ve los lugareños del Esla no podían soportar la ignorancia del nombre de la esposa aplicándole el de Adela—y al meterse a identificar al santo se equivocó groseramente, o bien tomó los datos de las narraciones más antiguas en que ya aparecen falseados, seguramente por idénticos motivos.

Pero ¿cuál es la leyenda de San Julián el hospitalario a que tanto nos venimos refiriendo? La leyenda es sumamente conocida y de una grandísima difusión europea desde

antiguo (12). El santo popularísimo en épocas pretéritas, podemos decir que hoy no lo es menos, sobre todo después de que Gustavo Flaubert, inspirándose en su leyenda, escribiera una de sus más hermosas narraciones (13).

Narraré empero la leyenda sucintamente, tal y como se la conoce en San Pedro de la Nave.

Julián era hijo de padres nobles. Un día en una cacería vió admirado cómo en el momento de ir a disparar su ballesta contra un ciervo, éste se volvía y con humana voz le

---

(12) Prueba de su popularidad es, por ejemplo, la novela 2.ª de la II jornada del *Decamerone* de BOCCACCIO, titulada *L'efficacia della preghiera a San Giuliano*, donde el protagonista nos cuenta: *ho sempre avuto in costume camminando de dir la mattina quando esco dell'albergo un paternosto et una avemaria per l'anima del padre e della madre di San Giuliano, dopo il quale io priego Iddio e lui che la seguente notte mi deano buono albergo.* La leyenda era popular y había degenerado la devoción popular a San Julián picarescamente, pues además de buen albergue, San Julián proporcionaba agradable compañía en el lecho, como verá quien leyere el citado cuento de BOCACCIO. Vid. asimismo a tal efecto, el cuento de LA FONTAINE, *L'oraison de Saint Julien*. A lo mismo alude, sin duda alguna, aunque en la edición comentada por GARCÍA DE DIEGO, no se diga nada, aquel verso final de la primera estrofa de la Serranilla IV del Marqués de Santillana:

Entre Torres y Canena
acerca de Salloçar
fallé mora de Bedmar
San Julián en buen estrena,

Finalmente debemos citar la comedia cuya paternidad ha estado en litigio entre MIRA DE AMESCUA y LOPE DE VEGA, inclinándose finalmente los críticos por este último y titulada: *El animal profeta y glorioso parricida San Julián*. Se la puede hallar en la edición de las *Obras* de LOPE DE VEGA publicadas por la Real Academia, t. IV. Madrid. 1894. Por cierto que en tal comedia LOPE hace a Julián albanés, su esposa se llama Laurencia, el parricidio se comete en Ferrara, y el lugar en que los esposos hacen su penitencia y su vida hospitalaria está en Calabria. La comedia, muy mediocre, no es ninguna obra maestra; más adelante damos unos versos de muestra, y no de los peores.

(13) Nos referimos a su *Légende de Saint Julien l'Hospitalier*, narración central de sus *Trois Contes*.

dirigía estas palabras: *Tú que has de matar a tus padres no es mucho que quieras matarme a mí.*

Horrorizado por el pensamiento de que pudiera tener realización el vaticinio del ciervo abandonó secretamente la casa paterna y se dirigió a Portugal, donde se puso al servicio del rey de este país, que en premio a sus hazañas, valor y lealtad lo casó con una viuda joven, poseedora de magnífica dote, llamada Adela (14).

Vivían felices y tranquilos los esposos, pero no así los padres de Julián, que se lanzaron al mundo peregrinando para indagar el paradero de su hijo. Después de varios años de caminar llegaron cierto día al castillo de Julián y Adela, en ocasión de hallarse ausente el primero. Diéronse a conocer a Adela, que los recibió emocionadamente, y después de haberles dado alimentos y haberles calentado, los llevó a su propio lecho para que descansaran de las fatigas del camino. Salió ella al templo al alba para dar gracias a Dios por este providencial hallazgo de sus suegros, y en este momento llegó Julián a casa de regreso. Tratando de sorprender cariñosamente a su esposa, se dirigió al lecho derechamente para acariciarla, y al palpar dos cabezas, ciego de ira por creerse burlado por ella, cosió a puñaladas a los durmientes, bien ajeno a que daba muerte a sus propios padres. Salió nuevamente de casa enloquecido y lleno de dolor y se halla de manos a boca con su esposa que volvía del templo. Reconocido su crimen decide ir en peregrinación a Roma a confesar su culpa al Padre Santo, quien como penitencia le impone que se dirija a las márgenes de un río por el que pasen los peregrinos a Santiago, y que construyendo una barca y una pequeña hospedería les ayude a pasar el río y se ejercite en la caridad, dándoles albergue. Es de hacer notar que su esposa le acompaña en el retiro y penitencia, diciendo que así como

---

(14) Lo del nombre de Adela, como lo de entrar al servicio del rey de Portugal, pertenece a la leyenda tal como se la conoce en San Pedro

ha sido su compañera de los días de gozo ha de serlo también en los de pobreza y penitencia (15).

Quedan convertidos pues, Julián, en barquero, y Adela, en hospitalera, en las márgenes del Esla, fundando para tal efecto la iglesia y alberguería de San Pedro de la Nave (16).

Termina la leyenda diciendo que una crudísima noche del mes de diciembre oyeron voces de un peregrino pidiendo le pasaran, cuando el Esla, además, traía una imponente

---

de la Nave y pueblos comarcanos. Para LOPE DE VEGA ya hemos visto que la esposa se llamaba Laurencia y la acción pasaba en Italia. Los hagiógrafos, por el contrario, lo ignoran todo, empezando por el nombre de la esposa. Así, en la introducción de los Bolandistas, pueden leerse estas prudentes y cuerdas palabras: *De natali eius, solo, aetate, parricidi aut poenitentiae loco, nihil nobis vel coniectare fas ducimus, cum in nullam partem argumenta occurrant.*

(15) Esta es la variación única que Flaubert introduce en su bellísimo relato, pues Julián marcha solo y no consiente a su esposa el que le acompañe. No me explico por qué FLAUBERT hizo esta variante, pues en todos los textos hagiográficos, sin excepción, se insiste en que la esposa lo acompaña voluntariamente a pesar de su inocencia: *sed quae fui tecum particeps gaudii; ero particeps et doloris* (Jacobo de la Vorágine, *Legenda Aurea*). Y PEDRO DE NATAL dice: *Et dum coniugem vellet deserere pro penitentiam pagendam uxor omnino eum sequere proposuit, et que fuerat secum particeps letitie fieret et doloris.* Igual pasa en VICENTE DE BEUVAIS, *Gesta Romanorum*, etc.

(16) Recuerdo nuevamente que narramos la leyenda según la versión de San Pedro de la Nave. Los hagiógrafos no dicen nunca dónde cumplieron su penitencia. En cambio, en la comedia citada de LOPE, éste lo hace ocurrir en Calabria:

> Temeroso del delito
> y de la justicia sacra,
> temeroso a Roma fué,
> porque le absolviese el Papa.
> Absolvióle al fin, y luego
> descalzo a la casa santa
> fué, donde nos sucedieron
> mil peligros y desgracias:

crecida. San Julián lo pasó con riesgo de su vida, en medio de tan gran riada. Este peregrino se transformó después en un ángel, que anunció a los esposos su próximo tránsito a los cielos, como así aconteció a los siete días del mes de enero (17).

III. *Difusión de la leyenda.—Su ligazón a las peregrinaciones jacobeas.*

La leyenda del santo hospitalero está sumamente difundida en Europa. Los bolandistas, que la narran según la

---

Y después de haber andado
cuantas estaciones santas
tiene el mundo, quiso el cielo
que dar viniese a Calabria,
donde sólo de limosna
ha fundado aquí una casa
u hospital, adonde hospeda,
cuantos peregrinos pasan,
cuantos pobres a él acuden,
y allí los cura y regala,
él y la bella Laurencia
compañera en sus desgracias.

(17) En la comedia de LOPE no se trata de un leproso sino del Niño Jesús. En cuanto a la fecha 7 de enero, es la de la fiesta de San Pedro de la Nave. Es curioso, porque los años cristianos suelen celebrar al santo hospitalario el 12 de febrero. Así en el del P. URBEL, por ejemplo, si bien no hay razón para ello, pues se ignora la fecha de nacimiento, muerte, etc. No olvidemos que la fecha de San Pedro de la Nave es legendaria. Además es muy curioso que el 7 de enero, día que en San Pedro de la Nave se festeja a San Julián el hospitalario, los años cristianos celebran a otro San Julián, mártir, en lugar y tiempo desconocidos. En la introducción a la leyenda del tomo de los bolandistas se pueden hallar todavía estas dos fechas: *Pleraque in Belgio S. Iulianum patronum venerantur, uti nosocomia S. Elisabetham Landgraviam, quae XIX Novembris colitur. S. Iuliani natalem quidam XII Februarii consignant, ut Petrus Natalibus.* Y en tal día se le celebra en Aquilea. Y aún se nos dice después: ANTONIUS VINCENTIUS DOMENECUS, in *Historia SS. Catalaniae*, scribit *S. Iulianum hospitatorem pauperum in multis eius provintiae locis magnam obtinere venerationem, ac praesertim vico Barcinonensis dioecesis qui «Del Fou» dicitur, ubi eius agitur celebritas XXVIII Augusti.* En la misma introducción de los

versión de San Antonino de Florencia, nos dan cuenta en su comentario de que la devoción al santo está difundida en Bélgica, Italia, región catalana, etc. (18). En Francia el culto a San Julián fué otrora popular y harto conocida su leyenda. Baste recordar a dos pasos de la catedral en París la iglesia de San Julián el Pobre, de donde arranca la rue Saint Jacques, que recuerda que allí se iniciaba la vía de la peregrinación. Asimismo podemos apuntar aquí la vidriera de la catedral de Ruán, en la que, según confesión del autor, se inspirara Flaubert para su relato: *Légende de Saint Julien l'Hospitalier*. No he podido ver la vidriera directamente, y por otra parte ignoro si existirá, teniendo en cuenta que de la catedral de Ruán hay nave y media en tierra. Pero he visto dos reproducciones de ella en la iglesia antes citada de San Julián el Pobre, de París, y, además, la poseo fotografiada y adjunto algún detalle de ella. En Chartres, asimismo en su catedral, la primera capilla de su girola, empezando por la izquierda, estuvo dedicada a San Julián el hospitalario y contenía sus reliquias, o lo que por tal se tuviera en la Edad Media. El nombre y la advocación de la capilla han cambiado, pero todavía una vidriera de dicha capilla nos cuenta cómo en Ruán la vida y muerte del santo hospitalero (19).

---

bolandistas puede verse combatida como absurda la teoría de tratar de identificar el lugar de la penitencia del santo con la región de Carniola, en Italia.

(18) Vid. *Acta Sanctorum* de BOLLANDUS, XXIX de febrero, a los ya citados lugares de Aquilea, Bélgica, Cataluña, añade estas curiosas noticias sobre la iconografía del santo: *Venatoris habitu apud siculos pingi solere auctor est Maurolycus, qui XII Februarii ita scribit: Item Iuliani Hospitatoris, qui parentibus inopino casu peremtis, una cum uxore in fluvii transitu viatores hospitio et hospittio suscipiens veniam meruit, et caritatis operibus plenus, una cum et quievit. Hic venator fuisset perhibetur, qualem picturae representant.* Y continúa: *Ast hic in Belgio ut miles, aut nobilis, pingi fere consuevit, manu naviculam sustinens, adpicto subinde ad latus cervo.*

(19) Adjunto una fotografía, detalle de la vidriera de Ruán, que re-

De la difusión de la leyenda en España puede ser ejemplo una pintura de la catedral de Burgos que representa la predicción del ciervo a San Julián. Es de notar el hecho de estar Burgos en el camino francés y ser una importante

---

presenta a los padres de Julián muertos y un ángel que lleva su alma a los cielos.

En cuanto a la de Chartres, me llevó a verla la noticia que hallé en E. MÂLE, *L'art religieux du XIII siècle*, pág. 374. de la existencia de la capilla con la vidriera. La describo aquí íntegra:

1, 2, 3. Carpinteros, carreros y toneleros donantes.—4. San Julián niño.—5. Entra al servicio de un noble.—6. Sirve la mesa a sus amos.—7. Recibe un cetro de su amo.—8. Asiste a su dueño moribundo.—9. Muerte de su señor.—10. Boda de San Julián.—11. Banquete nupcial.—12. San Julián marcha a la guerra.—13. Escena de batalla.—14. Se presenta ante la puerta de una ciudad.—15. Duerme bajo la tienda.—16. Un criado le presenta el caballo.—17. Llega ante su castillo.—18. Corta la cabeza de dos personas que están en el lecho.—19. Julián encuentra su mujer que le saca de su error y le da cuenta de la terrible desgracia.—20. Llanto ante el cuerpo de sus padres.—21. Entierro de sus padres.—22. Julián y su mujer se exilan.—23. Montan en una barca.—24. Alzan un hospital.—25. Dan hospitalidad a dos viajeros.—26. Julián lava los pies a tres viajeros.—27. Jesucristo se le aparece a la orilla del río.—28, 29. Julián pasa el río con el Salvador en su barca.—30. Muerte de San Julián y su mujer.

En cuanto a la vidriera de Ruán, los donadores son vendedores de pescado; la historia se desarrolla poco más o menos como en Chartres. Julián sirve a un señor, etc.

Hay que hacer constar con sorpresa que el ciervo no aparece ni en una ni en otra vidriera, siendo así que es un detalle que no olvidan de contar los hagiógrafos medievales. Quizá se suprima la predicción del ciervo para no dar lugar a confusiones con las vidrieras dedicadas a San Eustaquio en las que siempre aparece, y no hay que olvidar que la popularidad de San Eustaquio era mayor. Así en la misma catedral de Chartres existe una vidriera con la leyenda de San Eustaquio, en la que sí aparece el ciervo.

Recordemos que el ciervo, además de en la leyenda de San Julián y en la de San Eustaquio, aparece también en las de San Huberto de Lieja y San Félix de Valois; si bien sólo en la de San Julián hace tan terrible predicción, en las demás habla pero no para anunciar crímenes.

etapa de esta vía. (20). Sabemos textualmente que la devoción al santo estuvo muy arraigada en Cataluña (21).

La leyenda ha tenido una difusión extraordinaria: Jacobo de la Vorágine, Vicente de Beauvais, Pedro Natal, Antonio Vicente Domenech, San Antonino de Florencia, los *Gestas Romanorum,* etc., etc., la han narrado cumplidamente. Es de hacer notar empero que todas las versiones citadas son casi copia literal unas de otras, las variantes son escasísimas y minúsculas y, desde luego, sin valor para lo que ahora nos ocupa y así no las comentaremos. Todas insisten siempre en el carácter hospitalario, como es natural, y ninguna olvida de colocar el hospital o alberguería en un río, y hasta en ocasiones se ha pretendido hallar el lugar en que realmente viviera el santo, valiéndose de argumentos, desde luego, no muy firmes, pero que tenían al río como base: *Una cum uxore in fluvii transitu viatores hospitio et officio suscipiens* (22). Jacobo de la Vorágine dice: *Iuxta quoddam magnum flumem, ubi multi periclitabantur quodam hospitalem magnum statuerunt, et omnes qui vellent transire fluvium incessanter transveherent, et hospitio universos pauperes reciperent.* Vicente de Beauvais, por su parte, narra: *Sic abeuntes ad quendam fluvium pervenerunt et tugurium ibi fecerunt, ut ibi poenitentiam suam facerent; et omnes qui vellent transire fluvium pro Deo transponerent.* Finalmente, Pedro de Natal—y no damos más versiones para no alargarnos en vano—se expresa así: *Abeuntes iuxta fluvium ubi multi peribant hospitale fecerunt in quo omne pauperes hospitio recipiebant et penitentiam pagebant omnesque inde itinerantes Iulianus transvadabat.*

---

(20) La noticia la hallo en C. R. Post, *Spanish Painting,* vol. IV, parte I, págs. 256-8.

(21) Vid. nota 17.

(22) Palabras de Maurólico citadas en la introducción de Bollandus.

Como se echa de ver en una lectura por superficial que sea y rápida los textos vienen a ser idénticos y no ya sólo en el contenido, sino en la forma. Se ve claramente que todos derivan de la versión más antigua.

Zataraín, al contar la leyenda en su libro citado, aplicándola a San Pedro de la Nave, dice explícitamente que el Padresanto impuso como penitencia a los esposos que eligieran las márgenes de un río que hubieran de atravesar los peregrinos a Santiago, fundaran un hospital y construyeran una barca, etc. Es sumamente curioso que en el santuario de San Miguel de Excelsis en Navarra, en la Sierra del Aralar, se halla la leyenda de don Teodoro de Goñi, que es casi idéntica, al menos en lo del doble parricidio, si bien en este caso el santo titular es San Miguel, santo por otra parte bien ligado al mundo jacobeo (23).

IV. *Leyenda de San Boal.—¿Contaminación de la anterior?*

Verdaderamente notable es el que en la misma provincia de Zamora, asimismo sobre las márgenes del Esla y en fin en Manzanal del Barco, es decir, menos de quince kilómetros al norte de San Pedro de la Nave, se halle otra leyenda hagiográfica sumamente emparentada

(23) En la leyenda de la Sierra del Aralar, del Santuario de San Miguel de Excelsis, en Navarra, también D. Teodoro de Goñi mata a sus padres creyéndose víctima de un engaño conyugal y en circunstancias idénticas. Por cierto que tal leyenda tiene una grande similitud con la que cuenta VICENTE DE BEAUVAIS en el lib. XIII cap. CI. *De Parricida a ferreis nexibus soluto*. Digo esto para que se vea un ejemplo de análoga leyenda en el camino francés y el dato de V. DE BEAUVAIS para que se vea hasta qué punto las leyendas se difunden y se entremezclan o varían. La leyenda de la sierra del Aralar ha sido popularizada por la novela de NAVARRO VILLOSLADA: *Amaya*, donde se la cuenta.

con la anterior a lo que creo, hasta el punto que la supongo lisa y llanamente un caso de contaminatio. Se trata de la leyenda de San Boal.

El confusionismo en torno de San Boal del que se pretende hacer un santo zamorano, es tremendo. Sin negar la posibilidad de que en Zamora haya habido un santo de este nombre, como el santo patrono de Nimes en Francia, me parece que su leyenda, al menos tal como se la cuenta, es una clara contaminación de la anterior de San Julián el hospitalario. Ello no es de extrañar teniendo en cuenta la escasa distancia que media entre los dos pueblos y el ser ambos cruce obligado del Esla, como bien claramente aluden sus apellidos toponímicos de la Nave y del Barco, y finalmente la identidad parcial de la leyenda misma.

Pero expongamos por orden. Según Fernández Duro, en su citada *Colección Bibliográfica-Biográfica,* etc., p. 358 núm. 169 dice: *San Boal. Natural de Zamora. Se le nombra también Baudilio, Braulo y Baudelio. Padeció martirio con su hermana Justa y otros compañeros cristianos en el año 288. Guárdanse sus reliquias en la iglesia de San Torcuato. En Salamanca hay antiquísima iglesia parroquial con la advocación de San Boal o Baudilio, y dice la tradición que el santo libró a la ciudad de una pestilencia por lo que se le hace rogativa todos los años el 20 de mayo.*

Hasta aquí Fernández Duro; sin embargo, lo que dice Dorado en su *Historia de Salamanca* es bien diferente: *Es muy antigua* (la iglesia); *carecemos de fundamentos para fijar su fundación. Sólo se sabe tradicionalmente que cuando este santo vivía en Poitiers (ciudad de Francia de que es patrono) un salmantino residente allí le pidió su intercesión por una peste que afligía esta ciudad, y en reconocimiento a los beneficios que por tal intercesión se reci-*

bieron, se le edificó luego esta iglesia a la cual va la rogativa todos los años el 20 de mayo (24).

Como se ve, el asunto varía notablemente. Para Fernández Duro es un santo mártir zamorano. Para Dorado, un santo francés. Pero es que hay una tercera versión todavía mucho más novelesca y antigua de la vida de este San Boal zamorano y es la que Melchor Zataraín inserta en su *Historia de la Diócesis de Zamora*. Hela aquí: *San Boal. Tres santos se conocen por lo menos con el nombre de Baudilio o Boal, uno en Francia, otro en Salamanca, donde hay una iglesia dedicada a su nombre, y otro en Zamora, que es el que hace a mi intento. Nació Boal en un pueblo cercano a Zamora hacia las riberas del Esla y se cree que este pueblo sea el que hoy llamamos Manzanal del Barco. Sus primeros años los pasó dedicándose al robo, hasta que tocado de la divina gracia se arrepintió y comenzó a hacer vida penitente y mortificada. Retirándose a las ásperas riberas de dicho río construyó una casa en lo más fragoso del monte, construyó una barca y se ejercitaba en pasar los viajeros de una parte a otra del río, los albergaba en su casa y los alimentaba con la pesca y la caza que en abundancia cogía en aquellas partes y cortando leña que llevaba en una carreta a su domicilio en el invierno para que los viajeros se calentasen y librasen de los rigores del frío.* Y añade aún Zataraín que para la vida de San Boal ha seguido a un tal don Jerónimo Martínez, escritor zamorano del siglo XVII (25).

Lo que sí es cierto es que hoy día puede verse en la iglesia parroquial de San Torcuato, de Zamora, una ar-

---

(24) Vid. C. FERNÁNDEZ DURO, *Colección Bibliográfica-Biográfica*, etc., pág. 358, y para Salamanca, BERNARDO DORADO: *Historia de la Ciudad de Salamanca*, pág. 29. Cito por la edic. de 1863, continuada por MANUEL BARCO y RAMÓN GIRÓN.

(25) Vid. MELCHOR ZATARAÍN, op. cit. en el cap. X, dedicado a los santos zamoranos.

queta adosada al muro y una inscripción que recuerda que allí se conservan las sagradas reliquias de San Boal, arqueta e inscripción modernas, pues hasta hace unos pocos años los restos estuvieron arrumbados en una vieja arca detrás del altar mayor de dicha iglesia.

De todo este confusionismo portentoso lo que me parece claro es que el templo de San Boal, de Salamanca, debe de estar dedicado a San Baudilio de Nimes, el mártir francés que se popularizó con las peregrinaciones jacobeas en España y al cual están dedicados no pocos templos en Cataluña y en Soria, como el célebre de San Baudilio de Berlanga en esta última provincia.

En cuanto al santo zamorano de este nombre, tengo dudas más que fundadas, como tendrá el lector imparcial que me haya seguido hasta aquí, de su existencia. Me parece que quizás se trate de una advocación más de un San Baudilio francés, que se ha contaminado con la leyenda de San Julián. Ya veremos cómo las advocaciones francesas son comunísimas en Zamora. Insisto para ello nuevamente en la escasa distancia que media entre ambos pueblos: San Pedro de la Nave y Manzanal del Barco.

Sin negar, pues, de plano la existencia de un santo zamorano de este nombre, me inclino a creer su existencia y leyenda como una contaminación de la leyenda de San Julián. En cuanto al cuerpo que se conserva en San Torcuato de Zamora, podremos objetar que también en San Pedro de la Nave se ha escrito y pretendido tener a San Julián y Santa Basilisa, cuando estos dos santos son mártires de Antioquía, no tienen que ver con los esposos hospitalarios, y además de ser cierto semejante absurdo, se habría resuelto el lugar de su sepultura, cosa que ignoraron todos los hagiógrafos medievales.

V. *Huellas de la peregrinación santiaguista en la provincia de Zamora.*

Si hemos de comenzar refiriéndonos al terreno legendario, antes de nada diremos que la provincia de Zamora conoce la leyenda de la ciudad sumergida que se aplica al Lago de Sanabria. De ello me he ocupado ya por extenso y así envío a mi anterior estudio al lector curioso (26).

Asimismo en Lubián, pueblo del partido judicial de Sanabria, se halla la leyenda de la Virgen de las Nieves, tan difundida en el camino francés; y Lubián estaba, y sigue hallándose, naturalmente, enclavado en el camino directo de Galicia (27). Y en fin, en la misma región sanabresa, en Rionegro del Puente, se halla la leyenda de la Virgen de Carballeda, leyenda creada y difundida por los peregrinos a Santiago y de la que, aunque brevemente, me he ocupado en otra ocasión (28).

---

(26) Para la leyenda del Lago de Sanabria, vid. mi artículo *La Leyenda del Lago de Sanabria*, en REVISTA DE DIALECTOLOGÍA Y TRADICIONES POPULARES, IV, cuaderno 1.º, págs. 92-114.

(27) Para lo relativo a la Virgen Blanca, vid. ANGEL DE APRAIZ BUESA: *Orígen de la Advocación e Imágenes de la Virgen Blanca*, en «Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid», fasc. XL-XLII, curso 1945-46. La leyenda de la aparición de la Virgen de la Tuiza, o de las Nieves en Lubián, aparecerá en breve, publicada por mí, en el tomo-homenaje que actualmente se prepara al Prof. FRITZ KRÜGER en Argentina.

(28) En un artículo juvenil titulado *La Región Sanabresa en los Caminos de la Peregrinación*, en la revista «Doce de Octubre», de Zaragoza, IV, 1945.

Lo interesante de Rionegro del Puente es la existencia de la Cofradía de los Falifos, que tiene como fin ayudar a los peregrinos a Compostela y que nos es conocida desde el siglo XIV. Para esta Cofradía vid. VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA y URÍA, op. cit., II, págs. 35 y s., y MANUEL GARCÍA BLANCO, *Una cuestión de lexicografía medieval. Falifa. Falifo, «prenda de vestir»*, en el «Boletín de la Real Academia Española». XXV, págs. 221-250.

Pero dejando el terreno legendario aparte, a pesar de su importancia como revelador de los caminos de peregrinación, señalaré otros hechos concretos que atañen a Zamora, capital y provincia, antes de señalar con detención el camino Zamora-Chaves, que pasaba por San Pedro de la Nave.

Citemos en primer lugar, como sumamente característico, el que en Zamora se halla una iglesia cuyo titular es San Frontis y que fué fundada en el siglo XIII, a título de alberguería, por un tal don Aldovino, natural de Perigord, o PETGORIS NATUS, como dice una lápida de la misma iglesia. La advocación San Frontis es, como advertirá el lector, el Saint Front, patrono de Perigord y santo titular de la célebre iglesia perigordina de su nombre, famosísima en el arte románico. Vemos, pues, en Zamora una advocación típicamente francesa, fundada por un francés, en el siglo XIII y además como alberguería (29).

En la misma capital hubo dos iglesias dedicadas a San Martín, el santo obispo de Tours, cuyo culto fué tan difundido por las peregrinaciones.

De una de ellas queda aún el recuerdo, pues el lugar en que estuvo emplazada es hoy un paseo público que se llama de San Martín. De San Gil, el célebre santo confesor del pecado secreto de Carlomagno, podemos decir otro tanto. El lugar que ocupó su iglesia se llama hoy en Zamora Plaza de San Gil. Iglesias dedicadas a Santiago hay dos en la capital, una antiquísima y que la tradición pretende que fué la que viera armarse caballero al Cid (30).

---

(29) Vid. GÓMEZ MORENO, op. cit. al tratar de la misma iglesia.

(30) Es decir, sería la iglesia a la que hacen alusión los versos del romance:

Afuera Afuera, Rodrigo,
el soberbio castellano
acordársete debiera
de aquel buen tiempo pasado
cuando fuiste caballero
en el altar de Santiago.

Otra algo más moderna, pero románica también, llamada Santiago del Burgo (31). En fin, en Zamora existe el santuario de Nuestra Señora del Carmen del Camino, y claramente se entrevé que estas designaciones del camino aluden a los de la peregrinación.

En Toro, ciudad que en pretéritas centurias rivalizara en importancia con Zamora, tenemos noticias de la existencia de un hospital para peregrinos llamado de Roque Amador. Tras esta etimología popular se esconde un hospital cuya advocación recordaba al célebre santuario francés de Rocamadour, dep. del Lot, que tanta importancia tuvo en los caminos de peregrinación de Francia. Asimismo en Toro hubo un hospital de Nuestra Señora de Roncesvalles, como también lo hubo en Salamanca. Y para que se vea la importancia de estos caminos del Occidente, tan poco estudiados, añadiré que asimismo en Salamanca existió un hospital de Rocamador (32).

No es nuestro propósito abrumar ahora con datos directos e inequívocos de las peregrinaciones en tierras de Zamora, tarea que ya hemos realizado, siquiera sea modestamente en otra ocasión, pero añadiremos aún que en Toro hubo asimismo un hospital llamado de Los Palmeros (33).

Los caminos de la peregrinación, como se ve, iban por todas partes y toda la geografía española era buena para peregrinar fuera a Santiago, fuera a Roma u Oriente. Lo que

---

(31) Para la descripción de esta iglesia como la anterior, vid. GÓMEZ MORENO, op. cit. Esta última está ligada además a la archidiócesis de Santiago.

(32) Para el Rocamador de Toro, vid. ANTONIO CUADRADO CHAPADO. *Apuntes Históricos de la Ciudad de Toro*, Zamora, 1897. Para el de Salamanca, ANGEL DE APRAIZ, *Salamanca Camino de Oriente*, discurso citado.

(33) Vid. CUADRADO CHAPADO, op. cit. También se hallará en este libro la leyenda de San Julián de nuevo, con motivo de hablar del retablo de la iglesia de San Julián de dicha ciudad.

nosotros intentamos con estas notas es hacer ver cómo no sólo ha de ser estudiado el camino francés, pues los caminos del Occidente ofrecen un interés no menos grande.

Ejemplo magnífico de la difusión extraordinaria de los acontecimientos de la época por medio de las peregrinaciones, nos lo ofrece el hecho de que en Toro y Salamanca existan iglesias dedicadas ambas a Santo Tomás de Canterbury—otro lugar de peregrinación famoso—, ambas románicas y construídas a los pocos años de su canonización. Tal difusión del culto a un santo extranjero tan alejado, sólo por las peregrinaciones puede explicarse. Pero pasemos a ver el camino Zamora-Chaves en el cual, como hemos dicho, se hallaba enclavado San Pedro de la Nave.

VI. *El camino de peregrinación de Zamora a Chaves por San Pedro de la Nave.*

Sabido es por todos los estudiosos de las peregrinaciones jacobeas que Chaves, en Portugal, era un importante centro de reunión de los peregrinos lusitanos que por el Valle de Monterrey entraban en España y seguían luego a Santiago incorporándose al camino francés (34).

Entre Zamora y Chaves encontramos las siguientes huellas reveladoras del paso inequívoco de un camino: A siete kilómetros de Zamora está La Hiniesta, pueblo cuya iglesia parroquial es un magnífico y raro ejemplar de estilo gótico que el hecho de enclavarla ahora en un camino de peregrinación hace mucho más explicable (35).

Viene después San Pedro de la Nave, del cual nos hemos ocupado, con su barca sobre el Esla para cruzarlo y

---

(34) Vid. ANGEL DE APRAIZ BUESA, *La Cultura de las Peregrinaciones*. Revista «Las Ciencias», 1942, p. 20.

(35) Para su descripción y fotografías, vid. GÓMEZ MORENO, op. cit. Para la leyenda de la erección del templo, FERNÁNDEZ DURO, *Memorias*, I.

CAMINO DE PEREGRINACIÓN DE ZAMORA A CHAVES

su iglesia y alberguería a la que estaba adscrita la leyenda que acabamos de estudiar. De paso y 15 kms. al N., como también hemos indicado, señalamos la existencia de otra barca para cruzar el Esla. Por cierto que de San Pedro de la Nave ya dijo Olmedo certeramente: *«obligado paso de la no interrumpida peregrinación a Santiago de Compostela»* (36); señalamos después un pueblo que lleva un topónimo revelador, es decir, Fornillos de Aliste (37), y caminando siempre hacia el Oeste, hacia Chaves, nos hallamos ahora Alcañices, Alcañizas en lo antiguo, topónimo árabe, cuya traducción es La Iglesia, y que fué villa de Templarios (38). Antes de abandonar España todavía hallaremos otro pueblo cuyo topónimo es bien característico: San Martín del Terroso, es decir, un pueblo cuyo nombre alude al santo obispo de Tours, cuyo culto divulgaron por España los peregrinos. Y en Portugal, y esto es más revelador, vamos a toparnos con un pueblo que se llama nada menos que Vilhar dos Peregrinos. En este caso, como se ve, la alusión no puede ser más directa. Así llegamos a Chaves, no sin antes haber pasado por otros pueblos con topónimos más que sospechosos del paso de la peregrinación (39).

---

(36) Vid. FELIPE OLMEDO, *La Provincia de Zamora*. Valladolid, 1905, al tratar del ayuntamiento de San Pedro de la Nave.

(37) Para estos topónimos, vid. ANGEL DE APRAIZ, *La Cultura de las Peregrinaciones. Su geografía, su Historia, métodos para su investigación*, en revista «Las Ciencias», 1942, en el apartado dedicado a toponimia.

(38) Vid. GÓMEZ MORENO, op. cit., y MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Contribución a la Toponimia Arabe de España*. Madrid-Granada, 1945.

(39) Tales como Vilhar de Lomba, São Estevão, etc., en Braganza cabe señalar su antiquísimo convento franciscano. Sería curioso saber si, como el de Zamora, lleva vinculada la leyenda de haber sido fundado por el santo mismo de regreso de Compostela.

CONCLUSION

Todo lo expuesto anteriormente nos parece una muestra suficiente y un toque de atención más, invitando al estudio de los caminos santiaguistas del Occidente de España. Caminos frecuentados sobre todo por orientales y mozárabes así como por los europeos que después de haber hecho su peregrinación a Santiago continuaban por estas rutas su viaje a Jerusalén (40). El estudio y trazado de estos caminos revela no pocos enigmas de la transmisión artística. Y está muy claro un camino de mudejarismo que ha penetrado precisamente por estas vías del Occidente de España.

Pero es que por otra parte el estudio y señalamiento de estos caminos del Occidente pueden explicarnos no pocos problemas artísticos como el hecho de la similitud entre las cúpulas de Zamora y Salamanca con la de la Colegiata de Toro. Ya hemos visto no pocas concomitancias entre Toro y Salamanca y ésta sería una más muy reveladora. Quizás haya que tener en cuenta al estudiar estos caminos el hecho de que el primer monasterio cisterciense de España estuviera en tierras de Zamora y asentado en otro camino compostelano (41).

Cierto también que no se nos escapa el enorme papel que en la difusión de lo europeo tuvo la repoblación de la comarca y que no hemos de caer tampoco en el afán de quererlo explicar todo por los peregrinos. Con todo me parece que los hechos apuntados merecen reflexión y que, como decíamos en las líneas iniciales del trabajo, no de-

(40) Vid. APRAIZ, *Discurso citado.*

(41) Nos referimos al de Granja de Moreruela, asentado en el camino de la Plata, más o menos, y hoy al lado de la carretera de Zamora a Benavente. A él dedicó su primera estampa D. MIGUEL DE UNAMUNO, en sus *Andanzas y Visiones españolas.* Para su descripción artística y fotografías, vid. GÓMEZ MORENO, op. cit.

ben olvidarse los caminos a Santiago aunque parezcan secundarios, ajenos al bien estudiado y conocido camino francés (42).

Y lo más importante del caso es que estas mismas vías que sirvieron para introducción de lo europeo fueron también las de la exportación de lo español (43).

En la Edad Media hay que convenir que todos los caminos eran buenos para peregrinar, para ejercer la consuetudo peregrinandi, como gusta llamarla el profesor Apraiz. No vale echar en olvido, por otra parte, que las peregrinaciones medievales hacian entonces las veces del gran turismo de hoy dia, y que si hoy viajamos para coleccionar paisajes, museos o monumentos, igual se hacia en la Edad Media con los cuerpos santos. Jerusalén, Roma y Santiago eran los tres lugares más famosos. Pero no vale olvidar otros lugares igualmente célebres: Colonia, donde según la tradición se veneran los cuerpos de los reyes magos; Bolonia, donde se guarda el volto di Lucca, es decir, el tradicional retrato que San Lucas hiciera de la Virgen; los santuarios franceses famosos, etcétera. Claro está que el espíritu más o menos religioso de cada viajero era cosa personal naturalmente, pero no hay que quitar a las peregrinaciones lo que de turístico representaron.

Y con lo expuesto hasta aquí me parece que basta pa-

---

(42) Naturalmente a los efectos de difusión de lo europeo y concretamente de lo francés en España, no se puede olvidar el enorme influjo de las repoblaciones. Así Salamanca fué repoblada por D. Raimundo de Borgoña, y de Zamora y Salamanca, donde murió, fué obispo don Jerome de Perigord, es decir, el obispo batallador que aparece al lado del Cid en el Poema. En Zamora existió la Rúa de los Francos, calle que hoy se llama de Ramos Carrión, etc.

(43) Recordamos que gracias a las peregrinaciones los temas españoles han llegado a Francia. Estos caminos lo explican. Para el orientalismo en los monumentos románicos franceses, vid. A. FIKRY, *L'Art Roman du Puy et les influences islamiques*.

ra demostrar que también por las tierras leonesas del Occidente de España resonaron en días medievales las palabras del himno peregrino jacobeo

Herru Sanctiagu
Got Sanctiagu.
Eultreia Euseia
Deus adiuvanos.

Luis L. Cortés y Vázquez
(Universidad de Salamanca)

Piedras de virtud

La piedra es, quizá, de los elementos naturales al alcance de los analfabetos, el más austero, más inerte y más falto de poesía, puesto que dista mucho de la atrayente viveza del animal, de la gracia vegetal, de la atracción de las nubes, de la admiración de los astros y del hechicero atractivo de tantos y tantos otros elementos cautivadores y emotivos. A pesar de esto, la piedra ocupa, dentro de las creencias y de las costumbres actuales, un lugar más importante de lo que parece a primera vista y del que debería tener, atendida su pobreza e inanimidad. Creemos que la mayoría de las creencias y aplicaciones actuales de la piedra son recuerdos de tiempos muy pretéritos y constituyen una sobrevivencia de estados de cultura muy atrasados y primitivos. Según la prehistoria, el período más largo de la incalculable e insondable vida del hombre, corresponde a la edad de piedra; tiempos en que este elemento constituía una de las materias primemas más importantes y era utilizado para la elaboración de una de las partes principales de los escasos utensilios de aquellos tiempos, a juzgar por los vestigios que han llegado hasta nosotros.

Al tratar de elementos y de especies naturales con el pueblo, se tropieza con el escollo de la ambigüedad y de la imprecisión. Las características predominantes son vistas con ojos muy diferentes, según las personas consultadas, hasta el punto de confudir diversas especies en una y de considerar una misma como si fueran varias. Para el pescador, un mismo pez se le presenta como dos, y, por el contrario, a

veces confunde diferentes tipos que cree uno mismo. Algo parecido ocurre con las plantas y hierbas entre gentes del campo y del bosque; al igual que al tratar de pájaros, de insectos y de gusanos, que, del mismo modo, dan nombres muy diferentes a uno mismo, como agrupan varios bajo un mismo calificativo. Esta regla general en todas las culturas se agudiza al tratarse de minerales, que son los menos conocidos de los productos naturales y en consecuencia los más pobres de nomenclatura y aun de concepto y de visión. El número de piedras conocido por el pueblo es bien reducido y habla de ellas de manera tan ambigua y confusa que su identificación se hace imposible, hasta tal punto que las más de las veces nos veremos obligados a hablar de ellas con las mismas palabras que lo hace el pueblo, y exponer los documentos en los propios términos con que los hemos recogido de la tradición oral.

Nuestra área personal de búsqueda se limita a Cataluña, y a ella hacen referencia los documentos que vamos a exponer. Este país es pobre en minerales y no todos son conocidos por los campesinos, que, como máximo, apenas llegan a estimar una docena. En torno, pues, de este número, giran las creencias líticas de nuestro pueblo.

La piedra de rayo.

Entre las piedras de virtud ocupa indiscutiblemente el primer lugar la llamada *pedra de llam*, es decir, de rayo, a la que se cree caída del cielo e hija del rayo, circunstancias quiméricas que le dan un valor excepcional y muy superior al atribuído a cualquier otro mineral. Esta creencia es universal y común a todos los pueblos de Europa, entre cuya mineralogía popular figura esta piedra con idéntico calificativo, lo mismo en los de lengua germánica que en los de habla románica. Los islandeses las llaman piedras del trueno; en Suecia son conocidas con el nombre de mallas de Thur, o sean eslabones de la cadena de su deidad mítica,

equivalente al Júpiter mediterráneo; en Hungría las califican de flechas de Dios, nombre que recuerda nuestras *fletxes del cel* con que también son llamadas; en Finlandia, piedra de Ullo, dios del rayo; en Java, dientes del rayo; en el Japón, piedras del rayo; en la India, flechas del rayo, y en Siberia, flechas del trueno. Estas creencias eran asimismo propias de los pueblos antiguos, puesto que los nombres de ceraunia y de fulgurita, aplicados a estas piedras, corresponden al del rayo en griego y en latín, respectivamente. De esta piedra singular se encuentran diferntes testimonios escritos. Se la halla referida en viejos inventarios de patrimonios de gentes pudientes y aun de príncipes, reyes y magnates; de ella se han ocupado sabios doctores de la Iglesia y otros escritores, cuyos textos no transcribimos por no salirnos de nuestro estricto marco de reflejar y anotar solamente las creencias y costumbres actuales entre las gentes sencillas.

La creencia general es que estas piedras son engendradas por el rayo y vienen a ser como su materialidad tangible y la esencia de su ser No es posible la producción del rayo sin la caída de una piedra, lanzada con tanta fuerza que queda enterrada siete varas bajo tierra, de donde inmediatamente emprende la subida hacia la superficie para desenterrarse. Cada año asciende una vara; así es que al hallar una de estas piedras, si se la encuentra en el momento que ha aparecido en el suelo, es indicio de qué hace precisamente siete años que allí mismo cayó un rayo. Hace unos años que una descarga eléctrica causó la muerte de un pescador de la playa de Vilanova y Geltrú, del cual sólo quedó la barretina o gorra de Malta, chamuscada y medio quemada. La consternación entre la gente de mar fué grande y la desesperación de los familiares no tuvo límites. Los campañeros del difunto, como gesto de simpatía y para consuelo de la familia, se propusieron desenterrar la piedra del rayo mortífero para ofrecerla a los parientes del infeliz. Cavaron un pozo de siete varas en el punto mismo donde hallaron la

gorra, pero la piedra no apareció, con gran asombro de los pescadores, que no se explicaban el caso. Dudaron sobre cavar otro pozo a poca distancia del que habían hecho, pero ante la duda sobre el lugar exacto en que debían de hacerlo y del mucho trabajo que representaba, creyeron mejor esperar a los siete años del suceso para poder coger la piedra del suelo sin ningún esfuerzo apareciese donde apareciese. El día en que se cumplía el septenio, a la hora del siniestro, buscaron y rebuscaron por la playa, pero la piedra no apareció. La buena gente llegó a creer que la halló algún desaprensivo y que, en vez de entregarla a la familia, se la guardó, atraído por el afán de poseer un preciado talismán

Se dice que estas piedras al caer del cielo y ser lanzadas por el rayo son de forma garrapiñada y desigual y que adoptan la forma alargada y puntiaguda que las distingue y el pulimento que les es propio en su continuo roce al pugnar por desenterrarse y salir a flor.

Los campesinos del Vallés consideran como muy buena la presencia y el hallazgo de piedras de rayo en el campo, porque creen que fertiliza la tierra y hace las cosechas prósperas y abundantes.

En la vertiente francesa de los Pirineos se tiene la creencia de que las ceraunias tienden a volver a las nubes, muy especialmente cuando truena, al objeto de engendrar nuevos rayos y volver otra vez a la tierra al caer. Y piensan que hay dos procedimientos para detener la vuelta de estas piedras a las nubes que las llaman: uno de ellos consiste en hacerlas un tajo en un lado, semejante a una muesca, con lo cual se les corta el poder y la facultad creadora de rayos. Otra manera consiste en esconderlas debajo de otra piedra mayor y más pesada que las cubra, con el fin de que no les sea posible levantarla cuando pugnen para alzarse y huir.

No todas las piedras que parecen de rayo lo son en verdad; hay piedras de *llamp* y *pedres de fetge*, esto es: de hígado; nombre tomado probablemente de su color, algo semejante a esta víscera, según visión popular. Las piedras de

rayo tienen virtud; las de fetge, no. Para saber si una piedra es o no de rayo se la ata con un hilo de lana y se la suspende en el centro del llar, junto al garabato, mientras arde la lumbre; si el hilo se quema y la piedra cae al suelo se trata de una piedra de fetge, y al contrario, si el fuego no quema el hilo y la piedra se mantiene suspendida, ésta es una auténtica piedra de rayo, puesto que su virtud inmuniza el hilo de las llamas.

Hay dos clases de piedras de rayo: calientes y frías. Las calientes llaman al fuego y son, por tanto, peligrosas, porque atraen y provocan incendios. Asímismo no es recomendable traerlas encima, pues, por efecto de su poder de absorción, exponen al que las lleva a los efectos del rayo y del fuego. Las frías, al contrario, alejan el rayo, amortiguan y rehuyen la llama y su acción es bienhechora; son de gran valor talismánico en general. Su condición es fácilmente distinguible con sólo tocarlas, según estén calientes o frías, en relación a la estación y a la temperatura.

Las piedras de rayo no pueden resistir la proximidad de otras semejantes. Entablan entre ellas una pugna feroz que las hace temibles, puesto que llevadas por su odio mutuo, truecan en furia su bondad, descuidan su acción benéfica y de su lucha puede derivarse gran perjuicio para la familia que posee dos de estas piedras. No es aconsejable, por tanto, bajo ningún aspecto, tener dos piedras de rayo en casa.

La opinión más general, respecto a la virtud de las ceraunias, es la de que alejan y rehuyen el rayo, de las que son acendradas enemigas. Se cree que los rayos al caer penetran en las casas por la chimenea y, por tanto, en casos de tempestad el lugar más peligroso es la cercanía del hogar. De ahí que sea costumbre guardar las fulguritas no lejos del llar. Lo más corriente es que se tengan encima de la losa donde se enciende la lumbre, y aun a veces incrustadas en el tímpano de la chimenea, formando parte de la construcción. También se las guarda en el vasar o en algún hueco de la

campana, y al desencadenarse una tempestad las tiran al fuego.

Es creencia que durante las tempestades las piedras de rayo se mueven por sí solas y pugnan por huir hacia el cielo y volverse a las nubes. También se dice que a veces centellan y saltan del lugar en que están. Las ha habido que de tanto moverse han llegado hasta hacer explosión. Así han evitado que cayera un rayo en la casa, y su esfuerzo y su lucha han debido de ser tan fuertes, que, a veces, hasta se han hecho añicos.

En las regiones en que la población histórica había adquirido densidad, y por tanto las fulguritas eran abundantes, fué costumbre que las gentes del campo las llevaran encima para guardarse de los efectos del rayo en despoblado. Los labradores las traían entre la faja o en el cesto de las vituallas, al igual que los leñadores, aserradores y gentes que trabajaban en el bosque. También las llevaban los arrieros guardadas en los cuernos de las alforjas, tanto para que les guardara a ellos como a sus recuas de mulos. Los pastores las traían en sus zurrones y pellicos, y a veces adheridas a los collares del ganado o como badajo de las grandes esquilas características de los mansos que iban a la cabeza de los grandes rebaños como guías de los mismos. Además de preservarles del rayo, les guardaban, según creían, de ciertas enfermedades. También fué costumbre esconderlas entre el ramaje de ciertos árboles apreciados que se tenía interés en proteger, siempre bien escondidas y disimuladas, para evitar su robo.

Muy parecida a la piedra de rayo, aunque más virtuosa que ella, es la *pedra de bruixa*, de la que no hemos podido llegar a precisar las características distintivas, puesto que ninguna de las personas consultadas no nos las ha sabido precisar sin verlas. Quizá se trate de hachas eneolíticas más contorneadas, pulidas y perfectas que las paleolíticas y neolíticas. Las piedras de bruja agregan a las propiedades inherentes a sus semejantes la de ahuyentar las brujas, los demonios y

los malos espíritus. Se las colocaba entre las tejas de la techumbre y en el capuchón de cubierta de la chimenea, en la losa dintelar de puertas y ventanas y aun en los cimientos de las casas al construirlas; siempre con el objeto de guardarlas de seres malignos. Colocadas, a veces, derechas sobre la techumbre, servían doblemente como pararrayos y para ahuyentar a las brujas.

Conocemos aún otras aplicaciones de la ceraunia. Para curar la diarrea se la echa en un puchero de sopas o de gachas al hervir. Pasada por el lomo del ganado vacuno, evita que se encuere. Puesta en el covador de una clueca, facilita la empollación de los huevos y no deja de nacer ningún pollo, creciendo todos después rápidamente.

Se cree que las piedras de rayo no deben usarse para afilar cuchillos ni ninguna suerte de herramientas, puesto que la herida de éstos resulta incurable y se gangrena con gran facilidad. Esta creencia parece revelar un vestigio de culto, traducido por un castigo a la ofensa infringida al espíritu de la piedra por haberla destinado a uso bastardo.

La piedra de rayo, para que conserve su virtud integral, a semejanza de la gran mayoría de amuletos de toda suerte, no puede ser comprada ni vendida, puesto que se enfurece y trueca toda su virtud y su fuerza en malicia y desgracia, que tanto alcanzan al que la compra como al que la vende. Debe ser únicamente robada, hallada o recibida como regalo o presente, y, en este caso, quien la recibe debe tener mucho cuidado en no corresponder de ninguna manera, ni hacer nada con relación al donante, que ni lejanamente puede representar un pago ni tan siquiera una recompensa, puesto que podría ser funesto para ambos.

Con la piedra de rayo se da un fenómeno que contradice el principio de la magia simpática, que informa una gran parte de la concepción de las culturas primarias, y del que se hallan numerosísimos vestigios entre las creencias y costumbres de las clases analfabetas de las sociedades civilizadas actuales. Según el hombre primitivo, toda cosa ejerce

una influencia sobre lo que toca o lo que tiene cerca de sí, a la par que la recibe de todo cuando está a su alrededor, y esta influencia no cesa al separarse o dejar de tocarse, sino que sigue activa a través del espacio y del tiempo. Según esta opinión, de la que en la cultura popular hallamos repetidos ejemplos a cada instante, la piedra del rayo, por efecto de ser hija y derivada de éste, y, por tanto, de haber estado en contacto con él, debería ejercer un poder atractivo sobre el mismo; debería atraer y absorber el rayo, en vez de ahuyentarlo y alejarlo como comúnmente se cree. No nos explicamos la causa de este caso contradictorio del principio básico de la llamada magia contagionista.

Piedras fecundantes.

No sabemos ni creemos que quede en Cataluña ninguna piedra fecundante, pero es aún bien vivo su recuerdo. La más famosa y frecuentada era la llamada piedra de San Gil, que se erguía en la entrada del pequeño valle de Nuria. A ella acudían las casadas que no tenían fruto de bendición y deseaban ser madres, y rozaban en ella sus partes. Cuando el exceso de devoción hizo difícil esta práctica al aire libre, la virtud de este probable megalito se extendió a la piedra del ara de la capillita del santo. Tenida la costumbre por irreverente, se levantó una reja de hierro ante la piedra para dificultar el acercamiento a ella. El viejo menhir que se levantaba al final del inmenso desfiladero, abierto entre las montañas que dan entrada al valle, fué desde hace años convertido en pedestal de una enorme cruz de hierro conocida por la *Creu d'en Riba*. Simultánea a la virtud de estas piedras, existía la de una marmita de hierro conocida por la olla de San Gil o de Nuria, cuya devoción es aún bien viva. Las que desean ser madres introducen la cabeza en la olla, mientras rezan una oración, a la vez que tiran de la cuerda de una campana que pende próxima a la olla, y creen que tendrán tantos hijos

como tirones den a la cuerda y como campanadas suenen. Esta marmita se conserva en el Santuario de Nuestra Señora de Nuria y la devoción se practica bajo la tutela de la Virgen. A los matrimonios sin hijos es proverbial que se les aconseje que la esposa *vagi a Nuria a posar el cap a l'olla* (vaya a Nuria a poner la cabeza en la olla).

En el Santuario de Nuestra Señora de la Salud, de Sant Feliu de Llobregat, cerca de Barcelona, había una piedra fecundante, dispuesta de manera que las devotas podían sentarse cómodamente en ella.

Una extensión atenuada de la creencia en las piedras fecundantes la constituyen las que procuran novio a las doncellas que desean casarse. Junto al santuario de la Virgen de Cabrera hay un doble precipio atravesado por una roca lisa estrecha y de paso arriesgado. La chica que lo pase con zuecos y corriendo se casa antes del año. Este paso es conocido por la *Osca*. Junto al santuario de la Virgen de Bellmunt existe una roca que presenta una superficie un poco inclinada. La muchacha que se siente en ella a lo vivo y resbale hasta dejarse caer al pie de la roca pronto halla novio. Lo mismo acontece a la que se siente en la llamada Silla de Carlomagno, enorme piedra que se halla en el campanario de la catedral de Gerona; y, análogamente, a la que a pies juntos y sostenida de una mano por un mozo soltero, salte por tres veces del interior del enorme mortero de piedra del monasterio de Poblet, y, por último, tendrá igual suerte la que tire una piedra a la figura del ermitaño fray Garí, que se alza en la cueva donde hizo penitencia, en la montaña de Montserrat, y acierte a tocarle en la cabeza o tenga la fortuna de que la piedra quede encima del ara. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero creemos que son suficientes los referidos.

En Tonyá se levanta un montículo conocido por el *turó de la figa*, es decir, otero de la higa, por abundar en él una especie de fósiles de forma parecida al generativo femenino, calificado así en diversas lenguas románicas por tradición

conservada desde los antiguos corintios. Según la leyenda, en la cumbre del referido monte existía un convento de monjas que cayeron en pecado de lujuria, y el cielo, para cartigarlas, les envió un rayo, que lo incendió y destruyó todo, y para eterno recuerdo sembró aquel paraje de los fósiles que nos ocupan, a los que el pueblo, por un principio de magia simpática atribuye virtud fecundante.

La creencia en el poder generador de las piedras más o menos erectas es universal, y de ahí el culto erótico rendido a ciertos megalitos en todos los pueblos de la vieja Europa. Esta suerte de piedras en algunos pueblos mediterráneos recibe el nombre de *quer*, derivado de la vieja voz *quer*, tornada también *quir*, equivalente a piedra, y que a través de diferentes evoluciones ha llegado a expresar el generativo masculino por una razón de aparente semejanza. Entre nosotros ha cristalizado en el término *carai*, en algunos casos atenuado bajo la forma *caball*, al que se agrega el calificativo de *bernat*, que parece significar solo o aislado. Es asaz conocido el Caball Bernat de Montserrat; en la Costa Brava existen diversos *carais bernats*, uno en los agrestes picachos del Cap Norfeu, en el cabo Creus; otro en las islas Medas, en el estrecho del Estertit, a la entrada de la bahía de Rosas, y un tercero en la cala marina de Sa Caleta, en la costa de Lloret de Mar. Conocemos dos en la isla de Mallorca: uno en el viejo camino de Lluc a Caimari, y otro en la costa de Benyalbufar. También existe uno en Valencia, en términos de Alcira. La abundancia de esta suerte de piedras dió origen al nombre de Cagliari, la capital de la isla de Cerdeña.

Piedras de procedencia animal.

El pueblo habla de unas cuantas piedras maravillosas que han adquirido virtud por su supuesta procedencia animal o por haber tenido con algún animal contacto o relación. Según voz popular, las serpientes al hacerse viejas pasan de *serp* a *serpent*, es decir, cam-

bian el calificativo femenino ordinario por el masculino, y adquieren una ferocidad y virulencia mucho mayores que las que se les supone. Les crece una cabellera abundante, entre la cual guardan un diamante enorme, más reluciente que el sol, en el que está vinculado su ser, puesto que si lo pierde mueren al poco tiempo. La posesión de uno de estos diamantes trae consigo la suerte y la felicidad más envidiables, una salud de hierro, el amor de todas las mujeres y riquezas materiales sin cuento. Las serpientes están muy celosas de su diamante, puesto que saben que su pérdida representa la muerte. Para nada se desprenden de él, sino es al beber agua, para evitar que, al agachar la cabeza, se les caiga y la corriente lo lleve. Para beber lo sueltan cuidadosamente encima de una piedra cercana a ellas, para recogerlo de nuevo, una vez que han bebido. El valiente y atrevido que desee apoderarse de uno de estos talismanes, debe vigilar el sitio donde va a beber una serpiente de cabellera, puesto que acuden siempre al mismo lugar, aprovechar un momento de distracción mientras bebe, hacerse con la piedra, y huir precipitadamente, para no ser alcanzado por el animal, que al verse desposeído de la clave de su vida, se lanzará en su busca y perseguirá desaforadamene al raptor, y se le arrollará por el cuerpo y le estrangulará, para hacerle soltar su tesoro y poderlo recuperar. Se cuentan muchos casos de jóvenes atrevidos y valientes, que han logrado apoderarse de un diamante de éstos, mientras su dueño bebía en un río, pero al verse perseguidos por el ofidio que corría erguido cual un palo, andando sólo con la cola y lanzando unos silbidos que hacían resonar las montañas, el valor les ha fallado, han prometido la piedra a la Virgen, si les salvaba, y corriendo a todo correr han logrado llegar junto a la puerta de una ermita o santuario, donde se veneraba la imagen invocada, en el preciso momento que el animal furioso les alcanzaba. Milagrosamente las puertas se han cerrado y, al hacerlo, han estrujado a la serpiente, a la vez que salvaban al devoto, que más muerto que vivo, ha ofrecido el diamante

a su Salvadora. Hemos visto uno de estos cristales en la ermita de la Virgen de las Ansies, cerca de Olot, donado por un devoto, que lo arrebató a una serpiente, que bebía en el río Fluvia; era un grueso cristal vulgar, liso, brillante, macizo y pesado. Se guardaba otro en el santuario de Nuestra Señora de la Salud, arrebatado a una serpiente que bebía en el Riubrugent; otro en una iglesia de la ciudad de Gerona, y aun otro ofrecido a la Virgen del Mont, venerada en su santuario de Sous, en un alto monte, que se eleva en los límites del Ampurdán y la Garrotxa, y más aún podríamos enumerar.

En el Valle de Aro, situado en el corazón de la comarca de la Selva, vivía una serpiente terrible, y tan vieja que su cuerpo era más recio que el de un hombre de los más gordos, y era tanta su cabellera, que le dificultaba el poderse arrastrar con soltura y aún se le hacía difícil andar erguida como un palo, pues, que le arrastraba el pelo por tierra. Iba a beber al mar, junto a la playa inmediata al fondo del valle, y dejaba cuidadosamente su diamante en la arena. Un día, mientras bebía, se desencadenó un temporal tan fuerte y un oleaje tan recio, que no le dió tiempo de retroceder y las olas se llevaron al terrible monstruo, estrago y terror del valle. El diamante quedó entre los guijarros de la playa mezclado y confundido con la arena, sin que haya sido posible hallarlo, a pesar de haber sido muchos los que lo han intentado. Una vez cada cien años, esta piedra la noche de San Juan, desprende tanto resplandor, que se ilumina todo el valle como si fuese de día. La luz alcanza hasta más allá de la Costa Brava y de la del Maresme, pero a pesar de tanta luz, no resulta posible precisar el punto fijo donde se halla, puesto que, como si tuviese pies o alas, a cada momento varía de sitio.

Otra piedra asimismo de origen ófido, es la *pedra de serp*, que se halla entre los huesos de la cabeza de las serpientes, en general, o sólo de las culebras, según algunos, que las llaman *pedra de la culebra*. Es de forma semejante a una almendra, pero más pequeña, de color ceniciento, muy lisa y

ligera. Su posesión trae dicha y ventura. No sabemos por qué, son poquísimas las serpientes que la tienen. Deben matarse muchas para hallar una con piedra al cabo de mil. Y lo mismo que las piedras de rayo, no pueden venderse sin peligro; deben obtenerse hallándolas, robándolas o recibiéndolas en regalo.

Aún hay otra piedra de este género, que se cree que tienen en la cabeza las víboras o *escorçons* y que se la conoce por *pedra escorçonera*. Se la cree de virtud medicinal y entra en el recetario popular de diferentes julepes, ungüentos y cataplasmas, a los que da propiedades de maravilla, con sólo ponerla en contacto un instante con el ingrediente, en el momento de su elaboración. Por mucho uso que se haga de ella, no se consume ni altera. La que poseemos es pequeña, circular y aplanada, algo semejante a la forma de una lenteja, de color oscuro y sumamente ligera; más bien nos parece un elemento vegetal que mineral. Se guardaba en una cajita de madera circular adecuada a su medida y protegida por virutas finísimas.

La creencia en esta piedra quimérica no es patrimonio exclusivo de los analfabetos. Poseemos un folleto publicado en Barcelona en 1860 por Pedro Estorch y Siqués, licenciado en Medicina, titulado *Tratado de la piedra Escorsonera o serpendina, según la memoria presentada a la Academia imperial de Medicina de París y dedicada a los campesinos;* en el que con pretensiones científicas y muy formalmente relata una serie de curaciones de hidrofobia, mordeduras de víboras, carbuncos y póstulas malignas.

La víbora da virtud a otra piedra cualquiera. Es creencia popular que su picadura es intensamente venenosa. El pueblo conoce lo mortal de su mordedura y llevado por su fecunda imaginación, en este sentido dice, por boca del proverbio:

Picada d'escorçó
no hi és a temos la extremunció,
picada d'escorpit
no hi ha temps de pujar al llit,
i picada d'aranya,
la mortalla.

(A picada de víbora, no llega a tiempo la extremaunción, a picada de escorpión, no hay tiempo de subir a la cama; y a picada de araña, la mortaja.)

Llega a creerse que hasta puede envenenarse ella misma con su propio veneno si distraidamente traga una sola gota. Para evitarlo, cuando va a beber, escupe el veneno encima de una piedra cercana a la orilla, de donde lo vuelve a recoger. Esta piedra no es, por consiguiente de especie determinada, puesto que el reptil la deposita en la que halla más cercana a su abrevadero. Pero este mineral queda intensamente envenenado, y debe tratarse con sumo cuidado para evitar el peligro de su ponzoña. Se debe guardar en una bolsita con siete pliegos de tela recia, obligadamente roja, atada y cerrada con bramante del mismo color, con siete vueltas y otros tantos nudos. Se la considera un contraveneno de gran eficacia y aumenta la virtud curativa de todo remedio. Además de las virtudes médicas referidas, se la cree muy eficaz para ahuyentar ladrones, brujas y toda suerte de maleficios, traiciones y malquerencias.

Una piedra pareja a la anterior es la de *verí*; esto es: de veneno. A a fines de mayo las serpientes depositan su veneno encima de una piedra cualquiera, a la que acuden para recogerlo a finales de junio:

Quan el maig es a la fi,
la serp deixa son verí,
i quan juny és acabat
el torna a arreplegar.

(Cuando mayo toca a su fin, la serpiente deja su veneno, y, junio acabado, vuelve a recogerlo.)

Este mineral, como el anterior, no es de especie determinada, puesto que el reptil deposita su ponzoña en el que le viene a mano. El ejemplar que poseemos de esta piedra maravillosa, es un vulgar cuarzo. Debe rodeársele de las precauciones del anterior y le son atribuídas las mismas propiedades, así curativas como de otra índole.

La creencia en las piedras de virtud de procedencia ófida,

data de muy antiguo, y estaba muy extendida entre los pueblos de la vieja civilización mediterránea, de la cual la heredaron los pueblos actuales de Europa. Esta creencia determinó el nombre de una especie mineral: la *serpentina*, que es la que comúnmente se cree salida de la cabeza de la serpiente en diversos países. En este sentido se la confunde también con la cornalina.

Según la fábula, hay aun otro mineral relacionado con la serpiente: el granito llamado popularmente *ull de serp* (ojo de serpiente). Según la leyenda, una serpiente tentó a Caín para que matara a su hermano Abel. Para seducirle no cesaba de andar cerca de él. El fratricida no sabía cómo perpetrar su crimen, y se le ocurrió probar el efecto que producía el choque de dos piedras. Cogió un pajarillo y, con toda su fuerza lo aplastó entre dos piedras de granito; y sin que se diera cuenta, mató también la serpiente tentadora, que sin cesar le seguía. Ante el resultado obtenido, se sirvió de las mismas piedras para deshacerse de su hermano Abel. Al sentirse atacadas las víctimas, aterrorizadas, abrieron despavoridamente sus ojos, que quedaron impresos en la roca, como eterno testimonio de aquellas muertes. Y de ahí que esta piedra sea conocida con los nombres de *ull de serp, ull de pardal i ull d'Abel*. El primero, de uso general; los otros dos, menos conocidos. Por haber servido de instrumento para el primer crimen, esta piedra quedó maldita; con ella se construían las horcas y las picotas y las paredes de cárceles y mazmorras. Su golpe es el más dañino entre todos los producidos con piedras, y sus heridas no pueden curarse con ungüentos ni preparados de botica; sólo valen las oraciones especiales para este efecto. He aquí una oración especial para esta suerte de heridas:

Mal fet, mal pres,
de la terra vingut
i el cel no en sap res,
per pedra donat,
per pedra portat

amb aquest blat del cel
serà curat,
i tot això és tan veritat
com la Santissima Trinitat.

(Mal accidente, de la tierra venido sin saberlo el cielo, por piedra dado y por piedra traido, sólo podrá ser curado con este trigo del cielo, y todo esto es tanta verdad, como la Santísima Trinidad.)

Debe recitarse esta oración hasta siete veces cada día, persignando el mal con un grano de trigo por cada vez que se reza la fórmula. Al acabar la oración, debe decirse amén, y en este momento, lanzar el grano hacia atrás por encima del hombro del paciente. Cada grano, por efecto del rezo, absorbe una porción del mal y, al tirarlo lejos, cuanto más, mejor, se alivia y se disminuye gradualmente la dolencia. La práctica curativa es de más eficacia, si el que la practica está en ayunas y si es de sexo contrario al paciente.

La tradición habla también de la piedra *d' escorpi* (de alacrán o escorpión), que, según unos, tiene este animal en el último artejo de la cola, junto al gancho que la remata, que es por donde lanza su ponzoña, derivada de esta piedra; y, según otros, se halla en su nido e irradia un calor que ayuda a la incubación de sus huevos. Se le atribuyen las mismas virtudes que a la piedra de *veri*. Para obtenerla con la integridad de su virtud, no se la puede sacar del cuerpo del animal muerto, naturalmente; ni matarlo; para adquirirla, es preciso que sea él mismo el que se mate. A este efecto, se le rodea de hierba bien seca, con la que se describe un círculo en torno suyo. Una vez encerrado en él, se prende fuego a la hierba. El animalejo, al verse acosado por el fuego y sin escape posible, antes de ser presa de las llamas, se retuerce y se clava el garfio de la cola en la cabeza y se suicida. Entonces se le extrae el talismán. No conocemos las particularidades que caracterizan a esta especie.

Al mismo orden pertenece otra especie, conocida por el nombre de *piedra llengardaix* (de lagarto), de la que tampo-

co nos son conocidas sus señales. Se la halla en la cabeza de algunos lagartos, sin que se sepa con qué se distinguen los que la tienen de los que no la poseen. Es de gran virtud para atraer el amor y simpatía de las mujeres y para ahuyentar malas querencias, maleficios y sortilegios de origen femenino. El hombre que la trae consigo logrará hacerse querer y será amado por cuantas mujeres le vean. Esta gracia es exclusiva para los hombres y torna toda su virtud en odio y se hace furiosamente nociva cuando se halla entre mujeres. El lagarto es tan acendrado amigo de los hombres como enemigo de las mujeres, y su tradicional odio a la serpiente radica precisamente en el hecho de ser mujer. Las serpientes son amigas y consejeras del ser débil y acrecientan hacia él su fervor cuando se siente atacado por el efecto irradiado por una piedra de lagarto; pero toda su fuerza se estrella ante la fuerza que dimana de ésta.

También pertenece a este género la llamada *pedra de dragó* (de lagartija), que, según se cree, se halla en el cráneo de ciertas especies de estos animalejos. Se le atribuye la propiedad de hacer visibles las trampas de los prestidigitadores y malabaristas a todo aquel que la trae encima. No nos son conocidas las particularidades de este mineral. La misma gracia es atribuía a estos animales vivos. Quien quiera ver con toda claridad la verdad de toda suerte de juegos de manos, tendrá bastante con llevar encima una lagartija viva. Cuando éramos chicos, lo mismo creíamos para saber al dedillo las lecciones sin necesidad de abrir el libro. Esta creencia daba lugar a un comercio infantil de estos animalejos que nos costó más de un correctivo. Las lagartijas eran encerradas, para llevarlas cómodamente, en un canuto de caña tapado por los extremos con un tapón, en el que se hacían los agujeros suficientes para la respiración. Se dice que, antiguamente, a la entrada de los corrales y locales en que se hacían sesiones de engaños a ojos vistos o de experimentos de física, como se llamaba antes la prestidigitación,

se registraba a todos los asistentes, con el fin de evitar que asistiesen con lagartijas y descubriesen las trampas.

La *pedra de dragó* puede ser la sucedánea actual de la *pedra de drac* (de dragón) de que nos habla la voz popular. La traían los dragones legendarios confundida entre la osamenta del cráneo, y para que fuese virtuosa se la debía obtener mientras el monstruo vivía; hazaña tan imposible como hallar uno de estos fantásticos animales. Era ligera como el aire, transparente como el agua y perfectamente lisa. Al contacto con el cuerpo humano se volvía pesada, cenicienta, rugosa y de tacto áspero; tornaba en burdo y repulsivo todo cuanto antes tenía de etéreo. Hacía invulnerable a quien la traía encima a toda suerte de ataques de arma de fuego, traiciones, maleficios, sortilegios; los hechizos de toda laya se estrellaban ante su virtud. También poseía el don de hacer invisible a su poseedor. Era tan rara como el mismo animal que la llevaba en la cabeza; por consiguiente, había muy pocas y eran patrimonio de reyes y monarcas, que las buscaban como el más precioso de los talismanes y pagaban por ellas tesoros fabulosos.

En la iglesia parroquial de Navarcles, en el llano de Bages, se veneraba un cristal famoso conocido por *vitre de Sant Valenti*, a causa de relacionarlo la tradición con las reliquias de este santo, muy veneradas en esta población, y dicho cristal, según decir de las gentes, fué hecho con agua. Hay, no obstante, quien lo cree un mineral, y a las virtudes que especialmente le son atribuídas añade las propias de la piedra que nos ocupa. Los gozos dedicados al santo aluden a este cristal:

Aquell cristall miraglos
que formareu d'aigua pura,
fins entre els reis assegura
quant amb Déu son poderós,
puix per ell ajudau vós
a les dones en son part.

(Aquel cristal milagroso—que formasteis de agua pura,—

hasta entre reyes asegura—cuanto con Dios sois poderoso,—pues por él ayudáis—a las mujeres en sus partos.)

Del mismo orden de las piedras de origen animal hasta ahora descritas es la llamada *pedra de gripau* (de sapo). Es liana, verde, lisa, transparente y vidriosa. Se halla en la cabeza de los sapos verdes. Estos animales nacen en el corazón de la roca granítica, donde permanecen más de cien años en incubación. Cuando nacen, siguen viviendo inmóviles dentro de la piedra, hasta que una circunstancia les libera de su prisión. Generalmente, al hacer canteras. Cuando se rompen las rocas con barrenos, los sapos nacidos en el interior de aquéllas saltan al aire por efecto de la explosión, cunfundidos entre el pedregal. Canteros y barreneros se dan prisa a perseguirlos para hacerse con sus piedras, que son muy buscadas y pagadas. El trabajo de cantero se tiene por pobre y mísero; así nos lo dice el refrán:

Qui fa fum al cel,
i qui treballa pedra
poc medra.

(Quien hace humo al cielo—y quien trabaja piedra,—poco medra.)

Tal aserto no reza para los canteros de rocas graníticas. que logran hacerse ricos si la suerte les protege y hallan a menudo sapos verdes. A la piedra de éstos le son atribuídas las mismas propiedades que a las de *verí;* como antivenenosa, se debe colocar encima de las picaduras de animales ponzoñosos, o dentro de agua que, hervida debe beberse para evitar el envenenamiento.

Análoga a la anterior viene a ser la llamada *pedra de granota* (de rana), y por tal se tiene una piedra pequeña, blanca, reluciente, porosa y ligera, que se halla dentro del cuerpo de algunas ranas. Es considerada asimismo como antivenenosa.

Está muy extendida la creencia en la llamada piedra de lince, a la que en Cataluña se da el nombre de *pedra de mustela*. Es el producto de sus orines, que se petrifican al cabo

de siete días. Para esconderlos y evitar que el hombre pueda aprovecharlos, el lince cubre sus orines cuidadosamente con tierra y evacúa en los sitios más recónditos y escondidos del bosque. Esta piedra es de color rojo oscuro y muy ligera; no se la puede acercar a la lumbre porque se líquida y con gran facilidad se convierte otra vez en orines. Si se la frota con un lienzo, especialmente si es de lana y rojo, se hace absorbente y atrae toda suerte de objetos ligeros y duros, como si fuese un imán. Antiguamente se la usaba en la guerra para sacar balas del interior del cuerpo de los heridos, tanto de los soldados como de los caballos. Se cree también que al morir los linces se petrifican sus ojos y se convierten en la piedra llamada *ull de mustela* o *vidriet* (ojos de lince o vidrio). Estas piedras eran usadas como adorno de sortijas y se creía que fortalecían la vista y curaban la impotencia.

Igualmente se cree que los lobos tienen entre su dentadura una pieza de diferente color, forma y calidad que las demás; esta pieza, que es de piedra, se llama *pedra de llop*. Se le atribuye la propiedad de hacer pasar el miedo y de guardarse de los lobos. Asemeja un colmillo y es negruzca. También se distingue como piedra de lobo un tipo especial de pedernal cuyas particularidades no nos ha sido dable precisar. Según la leyenda, en cierta ocasión andaba por un estrecho sendero un lobazo enorme con la boca abierta, afanoso de clavar su diente hambriento a la primera presa que le saliera al paso. Esta fué un zagal, que, sin amedrentarse, volteó su honda y lanzó una enorme piedra contra el animal, con tanta fuerza y acierto, que le entró por el hocico, le corrió todo el cuerpo y le salió por la trasera, donde chocó con otro pedernal que le había lanzado otro zagal que se venía tras el lobazo. Ambas piedras, al chocar, produjeron una chispa tan grande que incendiaron la cola de la bestia, que murió quemada. La noticia del suceso cundió entre los lobos, y se apoderó de ellos un pánico tan grande hacia el fuego, que entre pastores y montañeses la voz de alarma contra el lobo consistía en gritar: —*Foc a la cua del*

llop (fuego a la cola del lobo). Y tanto como al fuego, sienten horror hacia la piedra que lo produjo, que desde entonces se convirtió en el más eficaz guardalobos. Los pastores, sobre todo, procuraban tenerlas en sus cabañas y apriscos, y cuando se veían forzados a alejarse del rebaño y dejarlo sin guarda, clavaban cuatro piedras de lobo o de rayo a manera de paralobos en cada uno de los puntos cardinales del prado donde pacía ganado y se alejaban de él, sin recelo, convencidos de que el lobo se guardaría de acercarse.

Algo semejante a la dentadura del lobo se cree de la rata. Uno de sus dientes, que, según unos, no es sino una piedra de virtud, posee la gracia de hacer visible el porvenir al que lo lleva consigo. Como todas las piedras anteriores, este diente de la rata es de adquisición difícil, puesto que no es fácil conocer cuál de los dientes del roedor es el de gracia. Hay, sin embargo, mujerucas duchas en estos conocimientos, que la distinguen con facilidad por ciertos detalles inadvertidos a los no iniciados en los secretos maravillosos del saber popular. Las viejas abuelas, desconocedoras de estos secretos, salvaban su ignorancia haciendo collares con la dentadura entera de siete ratas; así estaban seguras de que, entre tantas cuentas, había siete de virtud.

Los montañeses hablan de la *pedra d'os* (de oso); tan pequeña, que puede cómodamente esconderse debajo de la lengua. Posee también la virtud de descubrir el porvenir a quien la lleva consigo. Se halla en el cuerpo de los osos, pero no siempre en el mismo órgano. Su pequeñez la hace mala de descubrir entre la carroña de uno de estos animales. Creen las gentes del Alto Pirineo, donde habita este cuadrúpedo, que durante los meses de invierno, en que permanece guarecido en una cueva, para entretener el hambre se chupa un dedo de una pata, que no es el mismo en todos los osos, sino el que resulta a cada uno más gustoso. Ante un oso muerto, las gentes entendidas en estas cosas adivinan al punto qué dedo era el que se chupaba, y según el que sea adivinan en qué órgano reside la piedra codiciada.

Las gentes de mar consideran piedras ciertas concrecio-

nes óseas, de aspecto lítico, que aparecen en el cráneo de algunas especies de peces, a las cuales atribuyen virtudes de diferente orden. A las de la merluza las califican de *pedretes de la Mare de Déu*, y en su transparencia creen ver a Jesús y a la Virgen sentados uno junto al otro; esta circunstancia les ha dado nombre. Son usadas para curar el dolor de oído, a cuyo efecto las sujetan a éste con una venda. También se cree que, al acercarlas al oído, se percibe claramente el rumor del oleaje y el vaivén de las olas, por lo cual puede adivinarse si el mar está en calma o alborotado. Dícese que los marineros las llevan encima cuando tienen que adentrarse en la tierra, y que, escuchándolas, en todo momento están al corriente del estado del mar en el punto preciso de la playa donde fué pescado el pez que la tenía en su cabeza. Esta virtud persiste aunque pasen muchos años y aunque se esté muy lejos de la costa.

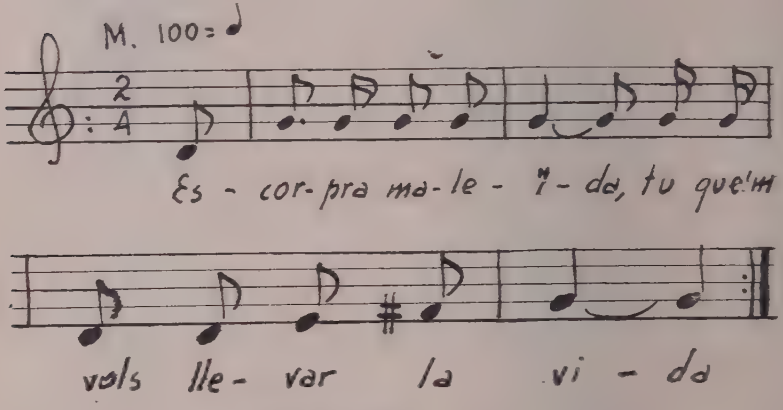
Otro cálculo lítico de tipo análogo es la llamada *pedra d'escorpra* (de araña de mar), que aparece en la cabeza de este crustáceo, cuya picadura es considerada mortal entre gentes de mar, y sólo curable por efecto del contacto con una de estas piedras, ayudado por una oración que debe rezarse mientras se persigna la picadura con la piedra.

Antiguamente, en todas las playas guardaban una de estas piedras, más virtuosas que las demás, en poder de algún saludador, por lo general pescador, que sabía la oración como gran secreto. Sólo podía transferirse a quien poseyera el don especial de aprender la oración la primera vez que la oyese recitar al punto de la medianoche de San Juan o de Nochebuena, estando a la orilla del mar, con tiempo de tormenta y sin ningún testigo que, ni aun de lejos, viera o presumiera la escena. Si en el traspaso de la oración dejaba de concurrir alguna de estas circunstancias, los más terribles males caían encima de maestro y discípulo, víctimas del poco celo en la práctica de la ceremonia de la iniciación.

La mordedura de araña de mar se adentra velozmente en el cuerpo y va directamente al corazón, si no se llega a

tiempo de hacer la cura indicada. Esta puede ser presenciada por tanta gente como lo desee; cuanto más testigos haya, mejor. Debe guardarse gran respeto y estar durante su recitado en silencio y descubierto. Si uno tan sólo de los presentes es escéptico o incrédulo, la cura no surte efecto y al llegar la acción de la mordedura al corazón, la muerte es inevitable.

Dice la oración:



Escorpra maleïda
tu que amb vols lleva la vida.
Nostre Senyor aquí está
que la vida em salvarà.
Nostre Senyor va per un camí
que ningú el pot aconseguir,
troba sant Pere fumat:
—Pere què fas aquí?
—Nostre Senyor jo estic aquí
per al Bon Déu servir,
per servir-vos si voleu.
per servir al Fill de Déu—.
—Pere sigues amatent
sigues bo i diligent,
salva els desgraciats
ajuda els desventurats.
cura els d'escorpra picats.
Escorpra maleïda

que un moment no tinguis vida,
treu tot el teu verí
que la i que la i
que el bon Déu ho vol aixi.

(Araña maldita, tú que me quieres quitar la vida, Nuestro Señor aquí está, que la vida me salvará. Nuestro Señor va por un camino, que nadie lo puede alcanzar; encuentra a San Pedro ahumado. —Pedro, ¿qué haces aquí? —Nuestro Señor, yo estoy aquí para al Buen Dios servir, para serviros, si queréis; para servir al hijo de Dios. —Pedro, seas presto seas bueno y diligente, salva a los desgraciados, ayuda a los desventurados, cura los por araña picados. —Araña maldita, que un momento no tengas vida, saca toda tu ponzoña, que la *i* que la *i* que el Buen Dios lo quiere así.)

La tradición cree en diversas piedras relacionadas con las aves, entre las que ocupa el primer lugar la *pedra de l'àguila* (limonita u óxido de hierro), que ya llamó la atención de los antiguos por la excepcional circunstancia de ser hueca y de contener en su interior otro cuerpo lítico movedizo, a manera de cascabel de piedra. Es considerada como extraña a nuestro país, y se cree que las águilas la traen en su vuelo desde tierras de leyenda, de más allá de siete mares, calificadas con el común denominador de Indias. Tiene la virtud de irradiar calor. Las águilas las depositan en sus nidos para que, con el calor, hagan nacer sus polluelos sin que ellas tengan que incubarlos. Por este efecto, se considera que tienen gran virtud para acelerar y facilitar el parto; con este fin deben aplicarse junto a la ingle de la parturienta. Según la tradición, antiguamente la justicia usaba de esta piedra para cerciorarse de si un interpelado decía o no la verdad. Hecha polvo, mezclaban éste con pan, y, como sopas o de otra manera, lo daban a comer al interrogado; si este comía con toda naturalidad, era señal de que hablaba con verdad, y si le costaba tragárselo, era señal evidente de que mentía. Al hablar de las propiedades medicinales de las piedras, volveremos a ocuparnos de ésta, así como de la de golondrina.

Los campesinos creen en la *pedra de calàndria*, de la que se sirven estos pájaros para afinarse el pico y lograr el don del canto. No se dicen las particularidades de este mineral, del que también habla el poeta provenzal Mistral en su *Tresour*. Es la piedra de los oradores y de los cantores, ya que facilita la palabra, comunica el don del buen decir y da buena voz al que la trae consigo.

Por el estilo de la anterior son las *pedra d'estornell* y la *pedra d'alosa* (de estornino y de alondra), que comunican energía, viveza y actividad a estos animales, que fácilmente las conocen y que las buscan para restregarse con ellas plumas y pico. Las mismas facultades transmiten estas piedras al hombre que se frota con ellas.

Desde muy antiguo se cree en la *pedra de gall*, que aparece llamada de *capó* en la correspondencia privada del rey Juan I de Aragón, que poseía varias de ellas, según refiere más de una vez en sus cartas. Así se llama popularmente la electoriana, que se cree nacida en el hígado de los pollos, y dotada de la virtud maravillosa de comunicar valentía y bravura sin límites a quien la lleve consigo. Milá de Cretona debía toda la valentía que le hizo famoso a la virtud de esta piedra maravillosa.

Según la leyenda, cuando Nuestra Señora perdió a su Hijo, la abubilla se dió cuenta de la desesperación de la Virgen y al momento se lanzó en busca del Niño Jesús y no tardó en hallarlo. Volvió tan de prisa como pudo hasta la Virgen y con su vuelo la guió hasta el templo, y, a su manera, indicó a la atribulada Madre que allí estaba su Hijo querido. Nuestra Señora, para premiarle el favor, le dió el magnífico penacho que la distingue y una piedra que desprende calor, para que, al igual que al águila, le sirviera para incubar y empollar sus huevos. A esta piedra se le atribuyen muy opuestas propiedades. La abubilla la lleva debajo de la lengua; es, por lo tanto, muy pequeña, y, además de color verde, azul o rojo muy intenso, o bien de muchos colores a la vez. Al abandonar el nido, como ya no la necesita, la deja en él, donde se la puede hallar; proporciona

mucha dicha y especialmente gran alegría, y de ahí que se la llame *pedra de l'alegria*. Según otros, esta piedra es negruzca, grasienta y despide hedor de excrementos; de ahí el mal olor que desprende la abubilla y su nido. Aunque proporciona dicha y ventura sin límites al que la lleva consigo, no es muy buscada a causa de su fetidez asfixiante. Esta especie de mineral es conocida por *pedra de puput*; esto es: de abubilla.

Se habla de otro mineral de cualidades del todo análogas a éste, con el que coincide en virtudes y al que se cree obra diabólica y de procedencia infernal; recibe los nombres de *pedra de l'infern*, *pedra del diable* y *pedra pudenta* (piedra del infierno, del diablo o maloliente).

La *pedra de l'esperver* o de milano, se cree que se cría en los riñones de este ave de rapiña. Si se echa en la comida que deben tomar dos enemigos, los reconcilia, por más feroz que sea su odio.

Los cuervos saben dónde yace una piedra de gran virtud que se cría en un país remotamente lejano y que el hombre puede obtener con cierta facilidad, valiéndose de un ardid. Debe buscarse un nido de cuervos, quitar los huevos y cocerlos, y una vez cocidos depositarlos otra vez en el nido. Cuando el ave se dé cuenta del caso, correrá en busca de una de estas piedras para ponerla junto a sus huevos, de los cuales, al contacto de aquélla, nacerán los pollos más pronto que si la madre los empollara. Nacidos los hijos, abondonarán el nido, y en él la piedra, de la que puede fácilmente adueñarse cualquiera. Esta piedra da longevidad y sabiduría. Los cuervos viven más de mil años, y por efecto de la gracia de esta piedra y de su larguísima vida, adquieren gran experiencia, talento y sabiduría, de la que puede también gozar aquel que, como ellos, posea este talismán llamado *pedra de corb*.

Otra piedra de origen ornitológico es la calificada de *xuriguera* (de gavilán), por creerse que se halla en el estómago de algunas de estas aves. Aleja enfermedades, trae la suerte, favorece amores, ayuda al matrimonio y guarda de

toda suerte de heridas de arma, sean de hoja, sean de fuego.

Del halcón se cree que trae una piedrecita en la cabeza, la *pedra falconera*, blanca, pulida y redondeada, cual gota de leche, que tiene la propiedad de guardar la casa de todo peligro: de robo, de incendio, de traición, de hechizos y de toda suerte de malas querencias.

Ya los antiguos consideraban como piedras los cálculos y las concreciones de diferente orden, más o menos compactos y sólidos, que aparecen en los órganos interiores de los animales; en viejos escritos figuran mencionadas con los nombres de *pedra batziar*, *baziar* o *bazar*, que parece ser un adjetivo de vejiga. Estas creencias llegaron con toda su fuerza a la edad moderna; el ya citado rey Juan I de Aragón, habla diversas veces en sus cartas de las *pedras de lleons* y de la *pedra de porc singlar*. Las había procedentes de diferentes animales y les eran atribuídas propiedades muy diversas, según su supuesta procedencia.

Las gentes del campo usan una piedra de forma semejante a una berengena a manera de almohaza, con la que frotan la espalda de sus bueyes para descuerarlos y evitar que la piel se les adhiera al cuerpo, lo que constituye una enfermedad peligrosa para el ganado vacuno. Las llaman *pedra de grua;* es decir, de grulla; no sabemos qué relación puede tener con este ave. Según decir popular, estos pájaros viajan en grandes vuelos, y cuando se posan para descansar, uno de ellos no cesa de volar por los alrededores del lugar en que descansa el grupo, al objeto de prevenir todo peligro con su grito. A fin de no dormirse, lleva asida una piedra con las dos patas, y, si por sueño o por cansancio se abandona, por poco que sea, la piedra se le escapa, con lo que se da cuenta de que estaba algo dormido y baja raudo a cogerla de nuevo. Esta costumbre animal ha dado origen a un símbolo heráldico que consiste en una grulla con una piedra entre las patas, que representa la vigilancia, y así se le califica. La noble familia catalana de los Vidal ostentaba en su escudo una grulla con una piedra, en recuerdo de su pericia y astucia en la vigilancia de los viejos cam-

pamentos. No sabemos qué relación puede tener la piedra que nos ocupa con la grulla; sólo se nos ocurre pensar que, tanto por su forma como por el peso, podía ser perfectamente sostenida por uno de estos pájaros con las patas.

Piedras con propiedades medicinales.

Un capítulo importante de las creencias, lo forman las supersticiones líticas de carácter médico. En Barcelona se usa la *pedra groga* (piedra amarilla), que se encuentra en la vecina montaña de Montjuich, para el mal de muelas. Se emplea echándola en agua hasta que ésta hierve; luego se hacen hasta siete enjuagues, procurando no tragar ni una gota de agua, ya que es muy venenosa. También ha sido usada para detener las hemorragias por la nariz, para lo cual se mojaba, cuanto más mejor, en agua bien fría, y se aplicaba al pescuezo del paciente. Del mismo modo se usaba para los ataques de epilepsia.

La *pedra foguera groga* (pedernal amarillo) es usada para despertar el apetito; efecto que se consigue con sólo llevarla en el bolsillo. Aplicada a la piel, cerca de la cadera, da fuerza y vigor y combate la flojedad. El agua en que se haya hervido con hinojo, romero, espliego y tomillo, es usada para friegas en el pecho contra las afecciones del corazón.

Se dice que de cada siete sapos uno trae una piedra en la cabeza, llamada *pedra de gripau, de gapáleg* o *de tótil* (piedra de sapo), que constituye un antídoto de gran fuerza contra toda picadura y herida tenida por ponzoñosa.

La *pedra sangonera*, llevada encima, evita y corta las hemorragias. Es pequeña, brillante como el cristal y de color rojo sangre, de cuya circunstancia derivan su nombre y su virtud.

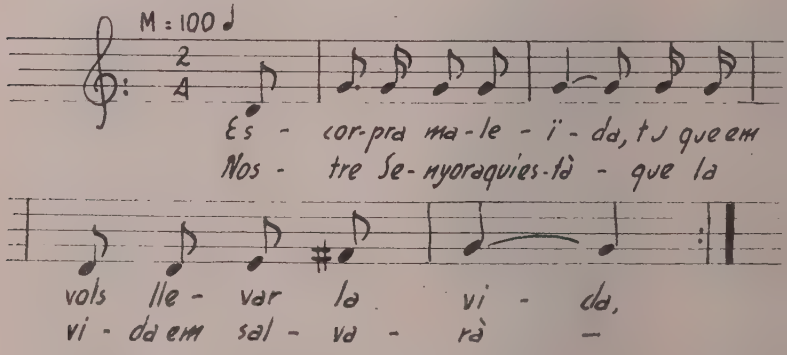
Nuestras abuelas barcelonesas, durante el embarazo llevaban encima una piedra roja y pulimentada que, según creían, les evitaba el aborto y les proporcionaba un parto breve y feliz. Procedían estas piedras de las canteras de Montjuich. Las familias las guardaban con gran esmero,

puesto que eran consideradas como una joya familiar que había coadyuvado a la prosperidad y aumento de la familia.

Con la *pedra suadora* (piedra sudadora) se evita la apoplejía, la epilepsia o esquinenza; se impide la entrada de cualquier veneno en el cuerpo de quien la lleve encima: los hombres en el bolsillo, las mujeres cosida en el dobladillo de las faldas y los niños dentro de una bolsita de tela blanca colgada al cuello. Esta piedra se caracteriza por desprender una humedad grasienta que a la visión popular parece sudor.

Hay diferentes minerales dotados de virtud para curar el mal de ojos y aun más para aclarar y fortalecer la vista, *desennuvolar i treurer les terenyines dels ulls* (desnublar y sacar telarañas de los ojos), según decir popular.

Para sacar alguna mota de los ojos son muy usados unos fósiles de forma plana, más o menos circular, con un abultamiento en el centro en el que el pueblo cree ver un ojo, cuya pupila es figurada por el granito que sobresale de la superficie llana. Se lo pasa suavemente por el párpado del ojo enfermo, mientras se reza una oración médica tradicional, de la que nos son conocidas una gran profusión de variantes, la más general de las cuales dice así:



Brull, brull, si és de terra
bufarull, no la vull,
una brossa si és de la Verge Maria
tinc a l'ull; si que la vull.

(Brull, brull (?) sopla el ojo; una mota tengo en el ojo; si es del suelo no la quiero; si es de la Virgen, si la quiero.)

Este documento interesante recuerda un canto médico de sabor muy primitivo, dirigido a algún genio de la salud, quizá especialmente de la vista, cuyo nombre nos puede recordar la palabra *brull*, con que empieza el ensalmo, sin significado en el habla actual. De estas piedras las hay de dos clases, determinadas por su medida; las más grandes se las califica de caballo y son usadas para curar caballos y animales mayores. Antes de emplearlas se las bendice y se las moja con agua bendita. Después de su aplicación se reza un Padrenuestro a Santa Lucía y se añade: *Que Santa Llucia beneïta ens guardi la vista i la claretat, i que Déu i la Mare de Déu hi facin més que nosaltres.* (Que Santa Lucía bendita nos guarde la vista y la claridad, y que Dios y la Virgen hagan más que nosotros.)

Estos fósiles son conocidos con el nombre de *ulls de Santa Llucia* (ojos de Santa Lucía). Es curioso observar que se hallan en abundancia por los alrededores de ermitas o santuarios, en los que se veneran imágenes abogadas de las enfermedades de la vista, muy especialmente de la Virgen de Bellulla, sito en Cánovas, en el Vallés, lugar al que acude gran número de romeros atacados de la vista. Los gozos y estampas de esta Virgen ostentan unos ojos como motivo ornamental. También hay yacimientos de estos fósiles por los alrededores de los santuarios y ermitas de Santa Lucía en Puigmal (Ripollés), en Tonyá (la Garrotxa), en la Junquera (en el Alto Ampurdán), en la de Abella (Villalonga), en Cortás (término de Ellar), en las afueras de la Pera (Gerona), en la de las Piles (Tarragona), en la de Sant Aniol de Finestres, en pleno Pirineo, en Illa (bajos Pirineos franceses), en Navés (junto a Solsona), en la de Pauls de Montrós (Pallars), en la de Refet, en la de Sant Salvador de Segaró, en Sarriá (Gerona), en la de Sant Martí de Sobremunt, en Taradell, en Trienteres, en Sant Llop de Torrent y, por no citar más, en la de la ermita de Arbós de la Ganga del término de Santa María del Camp, en el

Bajo Ampurdán, cerca de la Bisbal, en la que se celebraba una romería muy importante, durante la cual los fieles danzaban una sardana al son de los gozos dedicados al loor y honra de San Baudilio, venerado en la misma ermita, danza que bien podía recordar viejas ceremonias religiosas en las que el baile desempeñara un papel importante.

Creemos muy posible que estos parajes, abundantes en supuestas piedras medicinales, fuesen ya divinizados por los antiguos, quienes debieron de elevar en ellos templos a sus genios protectores de la vista, que huyeron y se desvanecieron ante el signo de la Cruz.

En la iglesia de San Pedro, del real monasterio de benedictinos de la villa de Camprodón, y en la iglesia del lugar de Pujarnol, se conservaba una llamada *pedra de Sant Patllari*, que era pasada por la vista de los enfermos de los ojos y de los miopes y présbitas. Sus gozos hacen referencia a la costumbre:

La pedra tan peregrina — és eficaç medicina,
que vostre amor nos prepara, — molts han experimentat
per tornar la vista clara, — ser lo colliri millor.

(La piedra tan peregrina, que vuestro amor nos prepara, para volver la vista clara, es la mejor medicina; muchos han experimentado ser el colirio mejor.)

En vos els pobres subsidi — els desemparats patró,
i los malalts curació, — els cegos en vostra pedra
els indefensos presidi — troben remei prodigiós.

(En vos los pobres socorro, los enfermos curación, los indefensos amparo, los desamparados patrón, los ciegos en vuestra piedra, hallan remedio prodigioso.)

Prodigi fou el quedar — la vista a l'ull calitjós,
en Camprodón vostre cos, — per lo qual sou visitat
i ho es la pedra tornar — de un concurs numerós.

(Prodigio fué el quedar en Camprodón vuestro cuerpo, y lo es volver con la piedra la vista al ojo enfermo, por lo cual sois visitado de un concurso numeroso.)

También se atribuye virtud benéfica a la *pedra d'ull de sol* (?), pequeña y centelleante como el sol, que se pasa por los párpados y aumenta sensiblemente la fuerza visual.

La *pedra de l'águila*, de la que ya hemos hablado, también es usada para dar fuerza a la vista. Según creencia popular, las águilas están muy celosas de sus huevos y siempre temen y recelan que se los cambien. Así que sus pequeñuelos salen del cascarón, los encaran con el sol fuerte de mediodía y les hacen que lo miren con fijeza. Si el recién nacido resiste los rayos del sol, lo creen aguilucho y lo colman de ternuras maternales; pero si, al contrario, parpadea y entorna los ojos, lo creen bastardo y sin piedad lo arrojan del nido o le dan muerte a picotazos. La fuerza y el vigor suficiente para poder mirar al sol *sin vergüenza* la deben a la acción de la piedra referida, la que si da fuerza a los aguiluchos también puede comunicarla al hombre.

Algo semejante a la piedra del águila se dice de la de golondrina, *pedra d'oreneta*. Se cree que las golondrinas nacen ciegas y que los padres les dan vista frotándoles los ojos con una piedra blanquecina, lo suficientemente pequeña para que las golondrinas madres la puedan sostener con sus picos, para traerlas a su nido y dar vista a sus vástagos, frotándoles los ojos con ella. No es posible dar con estas piedras, que sólo las golondrinas viejas saben donde se hallan. Para obtenerlas hay que buscarlas en sus nidos o esperar a que ellas las descuiden y las tiren una vez utilizadas, pues no las guardan. Cuéntase que si uno desea obtener una de estas piedras fuera de tiempo de cría de estos pájaros puede cazar viva una golondrina, cegarla, y no tardarán en presentarse sus compañeras con la piedra para sanarla y curarla. A pesar de lo que se dice, dudamos que se apele a este procedimiento bárbaro y cruel, pues estas aves son miradas con un respeto casi religioso, tanto en el campo como en la ciudad.

Otra piedra relacionada con la vista es la llamada *pedra de rei*, blanca como la leche, fina, lisa, esférica y pequeña. No se halla en el campo; viene de más allá de los mares.

Sólo la tienen y usan los reyes que la llevan encima constantemente, ya que forman parte de su real aderezo y son de patrimonio real. Echada en el agua con que los reyes se lavan la cara, les da luz y fuerza a la vista. La gente de mar cree que tanto la *pedra de rei* como la *d'oreneta*, sin dejar de ser rarísimas, se pueden hallar entre la arena de la playa, donde van a buscarlas las golondrinas. Son lisas como los guijarros, y el Sr. Ferrer y Parpal, en su *Diccionario Menorquín*, la identifica con la alidona.

Las piedras que por su pequeñez pueden perderse fácilmente se ensartan en collares o se engarzan en sortijas. Una de ellas, traída en el dedo corazón de la mano izquierda preserva de hidrofobia, aleja los perros rabiosos y cura la jaqueca. El rey Juan I de Aragón habla a menudo de las sortijas con piedras *terciaries*, esto es, que guardaban de tercianas o fiebres palúdicas. Dice que deben emplearse antes de que sobrevenga la fiebre, y que al ponerlas en el dedo hay que rezar un Padrenuestro para que haga el efecto deseado.

Una concreción caliza, de aspecto óseo a la vista popular, es calificada de *pedra dels ossos* y se cree que es de gran eficacia para curar luxaciones, refregándola por el órgano enfermo.

Hay una piedra especial para curar el dolor de cabeza, llamada *pedreta del mal de cap*, que las viejas gentes atacadas de jaqueca llevaban consigo en la faltriquera. Es blanca, redondeada, pulida y lisa, de forma y medida semejante a una avellana. Se halla entre los guijarros, cerca de ríos y torrentes.

Para curar los ojos y fortalecer la vista hay otra piedra, conocida por *pedra dels ulls* y *pedra negra*, a causa de su color. Existen también verdes y vidriosas, que suponemos que no deben de ser del mismo mineral que la negra. Se dice de estas piedras que puestas con leche de cabra fortalecen tanto la vista, que casi llegan a curar la ceguera.

También fortalece y aumenta la vista la *pedra del guim*, que debe llevarse colgada al cuello a guisa de collar.

La *pedra verda* evita y aleja la epilepsia del que la lleva consigo, y la *blavosa* (azulada) da fuerza al corazón y hace resistibles y soportables las dolencias. Hace un siglo, cuando las epidemias eran tan frecuentes, gozaba de gran crédito la *pedra de la pesta*, cuya sola posesión alejaba los males contagiosos; entraba en la elaboración de toda suerte de recetas contra la peste, y por mucho que se la rascara para obtener polvos, que luego eran empleados en ungüentos, emplastos y brebajes, tenía la propiedad de no gastarse. Para hacer orinar y expeler los cálculos o piedras de la vejiga era de gran virtud la *pedra pixanera*. La *cerménia* (cermenia) era tenida por antiabortiva, y las mujeres encinta la llevaban consigo en la faltriquera o entre los pliegues del vestido para asegurarse de que el embarazo llegaría a buen término. La *pedra jueva* (judía), que quizás sea el jade, era considerada de gran eficacia contra la diarrea y el cólico persistente. La *pedra roja* alejaba la melancolía y la tristeza y despertaba alegría y bienestar en general. Los *palets del mal de mare* (guijarros del mal de madre), que se hallan cerca de ríos y arroyos, y que son llanos, lisos, redondeados y de tres colores, aplicados a la parte inferior del bajo vientre casi entre las piernas, curan de histerismo. El *vidre de pedra* o *pedra de vidre* (cristal de roca), hallado en luna llena, tiene la propiedad de cortar hechizos y maleficios y guarda de toda suerte de mal, procedente de brujas y malos espíritus. Llevar consigo *pedra d'Aragó* (carbonato de cal) evita las hemorragias. La *pedra de fetge* o *fetgera* (de hígado), así llamada por su color, parecido al de este órgano, tiene la propiedad de curar las afecciones hepáticas y alivia la borrachera; de ahí que se la conozca también por *pedra dels borratxos*. Para evitar el aborto también se cree en la virtud de la *pedra del bon part* (hemática), que las mujeres grávidas llevaban consigo. La *pedra panera* o del *pa* (piedra del pan) era tenida como eficaz para dar fecundidad a las estériles. Plinio habla de la *piedra cannos*, de igual propiedad y que quizás pueda ser la misma en que creen nuestros campesinos. La *pedra brillant*, hervida con

agua de siete fuentes o pozos, era un contraveneno eficaz y de gran virtud. Para no escoriarse los antiguos caminantes usaban una piedrecita conocida por *pedra de l'escaldament*, que llevaban en la faltriquera o en las alforjas. Para evitar la sed se servían de la *pedra de jueu* (de judío), de forma semejante a una avellana, que según la leyenda usaban los judíos para no tener que beber mientras iban de camino, y que por efecto de un procedimiento, del cual sólo ellos conocían el secreto, tenía la propiedad de convertir el agua en vino o en cualquier otro licor apreciado, según deseo y conveniencia.

Con la *pedra del fluix* (del flujo), pequeña, vidriosa y tan intensamente rojiza, que parece sangre coagulada, se evitan las hemorragias y pérdidas de sangre. Y con la de la *llet* (leche), blanca, brillante, pequeña y esférica, cual gota de leche, madres y nodrizas creen aumentar su caudal de leche por efecto de su contacto. Se trata de casos bien determinados de magia simpática y de atracción e influencia de lo semejante por lo semejante.

Los campesinos de Tortosa para curarse el dolor reumático beben una infusión de *crevetes* o de *pilanets*, pólipos pentacrinos fósiles, muy abundantes en el triásico, de los que se hallan sembrados los alrededores del santuario de la Virgen de la Providencia, contiguo a la cuidad. Las variedad calificada de *crevetes* (crucecitas) tiene una forma algo semejante a una estrella de cinco puntas; los *pilanets* son rectangulares y estriados. El pueblo da diferentes interpretaciones a la presencia y a la forma de estos microlitos. Cuentan que unos herejes perseguían y apedreaban a Nuestra Señora, y que ésta detenía las piedras con las manos, hasta que logró alcanzar el santuario, donde se refugió. Al tocar las piedras, dejó impresa en ellas la huella de sus manos y se cree ver en las cinco puntas de la estrella los dedos de la Divina Madre. Dícese también que son lágrimas virginales desprendidas de sus ojos al llorar las maldades humanas. Otros las creen flores secas, de las que desde el cielo lanzan los ángeles para regalarla, y aún

hay quienes las creen estrellitas desprendidas de su manto, cuando vuelve de los mares de prestar ayuda a los marineros en peligro. Las chicas casaderas, para hallar novio, encierran unas cuantas crevetes dentro de un nudo hecho en una punta del pañuelo. Con estos minúsculos líticos ensartados se hace gran variedad de adornos y dibujos, que se aplican, sobre todo, a los cuadros con estampas de la Virgen.

Para curar toda suerte de males recibidos del diablo o de las brujas, nuestros abuelos creían de gran virtud beber agua hervida con siete pequeñas *pedres de bisbe* (de obispo) de tinte morado, semejantes a las que distinguen los anillos episcopales.

Los campesinos de Menorca, para curar la comezón producida por la picadura de las abejas, se refriegan la piel con una *llengo de sant Pau* (lengua de sant Pablo), pequeño fósil de forma semejante a una lengua, según la interpretación popular, muy abundante en la campiña de la balear menor.

Los montañeses emplean diferentes piedras para conservar la salud del ganado. La bariolita es conocida con los nombres de *pedra de la pigota, de verola i de la romya* (de la viruela y de la sarna), y la ponen en el abrevadero de los animales para que los guarde de estos males. La *pedra cendrosa* (cenicienta) es usada a manera de almohaza para desencuerar bueyes y ganado vacuno en general. Y así como le atribuyen gracias curativas, también suponen a la piedra propiedades inversas. La llamada *pedra tova* (blanda), que es cierta tosca, es considerada portadora de males y dolencias, que infunden en ella por medio de ensalmos, y, con la honda, es arrojada a gran distancia, hacia los rebaños de aquellos pastores a quienes desean perjudicar. Algo semejante hacen los campesinos de los valles de Olot y del Coll Sa Cabra para perjudicar las colmenas de sus contrarios o antipáticos. Traspasan el mal a la *pedra abellera*, lava porosa que a sus ojos se asemeja a un panal; introducida en las colmenas

no tarda en desarrollarse una epidemia, irradiada de los poros de la piedra, que diezma y destruye el enjambre.

El hechizo por medio de piedras porosas muy semejantes a nuestra piedra *tova*, fué muy practicado por los antiguos que hasta llegaron a crear una palabra para determinar esta idea: la de *escopelismo*.

Piedras en general

Conocemos algunas prácticas médico-populares, relacionadas con la piedra en general, sin referencia a una especie determinada. Para curar el horzuelo se amontonan tres piedras en una calle o un camino; el que separe las tres piedras se contagiará del mal, y sanará el que lo tenía. Debe hacerse el montón con la mano izquierda y, una vez hecho, huir a prisa sin volver la vista atrás. Para curar el dolor de bazo hay que girar siete pidras halladas en un camino y dejarlas en posición contraria a como estaban. Debe hacerse sin interrupción, sin hablar ni ser distraído por nadie y al azar. Si falla alguna de estas circunstancias la cura no surte efecto. Si el dolor es muy intenso, debe repetirse la práctica con algún intervalo de tiempo entre una y otra vez, puesto que han de volverse dos veces siete piedras; de ningún modo catorce; de no hacerlo así la cura es contraproducente.

Puede cortarse el hipo encerrando siete piedrecitas o otros tantos granos de arena en la mano izquierda y apretando con toda la fuerza. Puede hacerse salir el aire o el agua de los oídos golpeándose la oreja con toda suavidad con una piedra llana, pequeña y bien lisa.

Fué costumbre emplear pequeñas piedras recogidas en las cercanías de ermitas, capillas y santuarios donde se veneraban imágenes de gran devoción. También se sacaba polvo de las piedras de las paredes de las capillas, que los fieles bebían en agua hervida. Conocemos esta práctica en los santuarios de San Magín de la Brufaganya, contra el

paludismo, y de los de las Vírgenes del Tallat, de Pallé, de la Quart, de Sales de la del Coll de Ossor, y aun de otras.

En el siglo XVI, un cardador de Solsona, que vivía en casa de un boticario de Barcelona, sanó de una enfermedad que le aquejaba desde muchos años, bebiendo una infusion de piedras de la cueva donde fué hallada la imagen de la Virgen de Nuria. A los pocos días de curado acertó a pasar por la botica el cuestor que pedía limosna para el santuario de esta imagen mariana, y el cardador le contó su curación y le rogó que le anotara en el libro registro de los milagros de la Virgen, y de éste lo hemos sacado.

Puede curarse la nostalgia y la tristeza de los niños haciéndoles echar siete o nueve piedrecitas a una corriente de agua; el mal se cura a medida que el agua arrastra las piedras. Mientras echa estas piedras debe decir:

L'aigua corrent
s'emporta l'anyorament.

(La corriente del agua—se lleva la nostalgia.)

Puede alejarse los efectos del rayo llevando consigo una piedra, recogida el sábado santo durante el toque de aleluya.

Además de las creencias de carácter médico que acabamos de exponer, existen otras muchas de índole muy diversa, así referentes a minerales determinados como a la piedra en general.

Piedras de otras virtudes

Nuestras abuelas creían en la gracia de la *piedra de Salomón* o de la *Tía Sama*, que tenía la propiedad de desprender calor, sobre todo cuando se echaba dentro del agua u otro líquido. La usaban para cocinar, la tiraban a la olla del cocido o en la cazuela o cacerola del guisado, creídas que aceleraba la cocción y que aumentaba su sabor. La creían inventada por el rey Salomón o por una vieja judía, la Tía

Sama, que le dió esta virtud, llevada por un afán de economía para precipitar la cocción y dar buen gusto a los cocidos y guisados sin coste ni esfuerzo. Nuestra madre poseía una de estas piedras, que no sabemos que usara para calentar el puchero, a pesar de atribuirle esta virtud, pero nunca se olvidaba de ponerla en la olla de estofado mientras se cocía, para que adquiriese mejor gusto y ablandara la carne. Esta piedra, que habíamos visto infinidad de veces, a pesar de su nombre, mejor parecía un cristal que una piedra. Era blanquecina, algo transparente, más o menos cilíndrica y bastante pesada.

También formaba parte del ajuar culinario de nuestras abuelas la *pedra guixa*, de medida y forma de una guija, de la que tomó nombre, la cual era cuidadosamente guardada en miel y que puesta en el almirez daba gusto exquisito a las salsas.

Nuestras abuelas buscaban azarosas la *pedra dels ángels* (piedra de los ángeles), que colgaban del cuello de los niños para guardarlos de brujas y maleficios. Parece que se trataba de la angélica. En sentido parecido buscaban la *pedra bruna* o *falba* (morena o rojiza), piedra que se creía poseída de virtud antedemoníaca. También colgaban del cuello a los niños pedacitos de *pedra fosca* (oscura), que les hacía invisibles a los ojos malquerientes que quisieran hacerles mal de ojo. Los antiguos creían en un mineral de esta laya que llamaban *oftalmia*. Para alejar todo contratiempo, ahuyentar el diablo y evitar el miedo se había usado mucho el coral, del que se ensartaban partículas entre los granos de diferentes materias que formaban los collares infantiles. Es muy probable que los collares de coral, en general, reconozcan este origen. La gente de mar, especialmente pescadores, acostumbraban a llevar coral en las embarcaciones para que les guardara de contratiempos y desgracias. La creencia en las virtudes del coral ya era corriente entre los griegos, y de ellos debió extenderse entre los pueblos mediterráneos

La *pedra dels valents* (de los valientes) comunicaba valentía y bravura. Era la clave de la mucha que la tradición

atribuye al guerrillero Joan de Serrallonga. También se cree que con ella puede hacerse oro. Esta virtud era sólo conocida por un brujo, muy sabio, que en cierta ocasión la iba a comunicar a su discípulo favorito; ambos estaban escondidos en la espesura de un bosque una noche oscura, seguros que su presencia no había sido advertida por nadie. Cerca de donde se hallaban había, sin embargo, dos viejas, que al darse cuenta del caso, se restregaron las manos de alegría, y una de ellas dijo a su compañera:

Calla y no trenquis la sort
que ara sabrem de fer or.

(Calla y no rompas la suerte,—que vamos a saber hacer oro.)

Oídas estas palabras por el brujo, calló como un muerto y en toda su vida ya no reveló el secreto a nadie, y se lo llevó a la tumba. Por la indiscreción de aquella vieja existe la pobreza, ya que vulgarizada la manera de hacer oro, todos hubiésemos sido fabulosamente ricos. Esta piedra parece ser la cornalina, a la que también los antiguos atribuían virtud áurea.

Hay un mineral que atrae las moscas y demás insectos. Se llama *pedra de les mosques*. Para saber si era o no auténtica, según decir de las gentes, nuestros abuelos la probaban. Completamente desnudos, se untaban el cuerpo con miel y se paseaban por un lugar invadido por las moscas, llevando una de estas piedras en la mano izquierda. Si la piedra era *fina*, esto es, auténtica, ni una sola mosca acudía a la miel, ya que la piedra las atraía hacia sí.

Se cree que hay un mineral, la *pedra de verge*, que posee la propiedad de descubrir la virginidad. Se la pulveriza, y, mezclados los polvos con alguna comida o bebida, se administran a la mujer; si es virgen, no los advertirá, y si, por el contrario, no los puede tomar, es impura.

Igualmente se tiene la creencia de que existe una piedra que inquieta a distancia a los enemigos y contrarios del que la lleva encima, hasta el punto de ocasionarles enfermeda-

des, dolencias y contrariedades sin cuento. Se llama *pedra venjadora*, pues que puede servir como objeto ignorado de venganza. La *pedra llinosa* (amianto) envuelta, según se dice, en un lienzo blanco, muda de color cuando su poseedor es amado por otra persona. Es creencia entre chicas que el óxido de hierro o *pedra magnésia* atrae galanes y proporciona amantes. Para salvaguardar la honra, nuestras abuelas campesinas llevaban cosida al dobladillo de las faldas una *pedra donzella*, que se distingue por su pequeñez y su intenso color verde vidrioso.

La *pedra del tresor* tiene la propiedad de moverse y oscurecerse cuando se la coloca cerca de un tesoro por escondido y enterrado que esté. Con su ayuda se han descubierto muchas riquezas y tesoros ignorados. Los antiguos creían algo semejante de la crisolita.

También se cree en la virtud de un mineral, la *pedra folla* (loca), que guarda a quien la lleva consigo de caer preso y de ser encarcelado. Es muy pequeña. El gran Serrallonga, de quien ya hemos hablado, la llevaba escondida en el ano y cada vez que evacuaba la recogía y la guardaba de nuevo. Un día la confundió con otra semejante, y al día siguiente fué aprehendido por la justica y condenado a la horca.

La *pedra menjadora* (roedora) tiene la propiedad de limar y roer el hierro. Es ligeramente brillante en la oscuridad. Un inocente, preso en las mazmorras del castillo de Llo, en la Cerdanya francesa, invocó a Nuestra Señora de Nuria para que le salvara. En seguida percibió una lucecita que hasta entonces no había advertido. Se acercó a ella y vió que era una piedra; la restregó por la cerradura de la prisión, que rápidamente se hizo añicos, y pudo salir felizmente del castillo, donde los guardas y centinelas dormían. Agradecido a Nuestra Señora, le hizo ofrenda de la piedra roedora a la que debía su salvación, la que se ha conservado en el santuario de Nuria hasta nuestros tiempos; declaró el milagro ante el notario del santuario, para que fuese anotado

en el libro registro de los prodigios y milagros de la imagen, donde consta.

Así como la piedra de que acabamos de hablar roe y come el hierro, existe la *pedra de coure* (de cobre) que, por el contrario, tiene la virtud de hacer crecer y aumentar el cobre por lo menos en una tercera parte. Es sólo conocida por caldereros y peroleros, que la usan para tornar recias las ollas, cacerolas y demás vasijas gastadas por el uso.

La gente de mar cree en la virtud de las *faves* o habas de mar para ayudar a poner a flote las barcas naufragadas. Así llaman a unos guijarros marinos de forma parecida a una haba y de color plomizo.

La justicia usó los llamados *anillos de verdad*, eran de hierro rudo y se distinguían por tener engarzadas tres piedras de verdad, que mudaban de color si el declarante, al que obligaban a ponerse el anillo, declaraba en falso. Estas piedras eran blancas como la leche y alteraban de color, en grado más o menos intenso, según fuese la proporción de falsedad de la declaración.

De la piedra de sal o sal mineral se cree que descubre a los ladrones, que no pueden entrar sin ser descubiertos en las casas donde hay sal de ésta. También descubre tesoros o riquezas enterradas y escondidas, pues muda de color al hallarse cerc de un tesoro. Antiguamente los arrieros que hacían el tráfico de las salinas de Cardona, vendían piedras de sal a su paso por las poblaciones. Antes, esta sal era muy usada para cocinar, sobre todo en la región montañesa. Al ser sustituída por la sal marina, ya casi se usa solamente para salar el tocino de las matanzas; aunque sólo fuera para este uso tan restringido, todas las casas tenían piedras de sal y creían que les guardaba de robo. Posiblemente, esta creencia influyó en la preferencia de la sal gema a la marina para la salazón del tocino.

Se puede descubrir los secretos de una persona si se pone junto a ella, inadvertidamente, una *pedra de secret* o *ferrosa*, que posee esta virtud.

La *pedra sorda* absorbe el vaho y las molestas emana-

ciones que desprende el brasero. Este mineral es esponjoso, y por los agujeros que ofrece se filtra y embebe el vaho.

La *pedra de l'aborriment* despierta antipatía y aburrimiento entre las personas que viven próximas a ella.

Se habla también de la *piedra del agua*, la cual, tirada en un vaso de agua, se ablanda sin achicarse si el que hace la prueba es inocente de algo que se le imputa y permanece inalterale si es culpable.

Cuenta la fábula que el rey Salomón debía su sabiduría a la posesión de una piedrecita llamada de *savieso*, que le daba talento y clarividencia en tan alto grado que le hizo famoso en este sentido. Este mineral adolece de un inconveniente : tornaba en torpeza todas sus virtudes en cuanto se trataba de asuntos mujeriles, y de ahí que el rey Salomón, con su sabiduría fuese tan mujeriego.

La *pedra meca*, a simple vista, excita la hilaridad y trae alegría.

La *piedra de las disputas* engendra malquerencias, discusiones y disputas al que la posee.

La *pedra boja* (loca) atrae la falsedad y hace mentiroso, hipócrita y falsario al que la lleva consigo y aun al que la tiene en casa.

La *piedra nuella* previene el peligro, mudando de color en tanto más grado cuanto más grave es el riesgo.

Nuestros abuelos concedían gracias y virtudes a las antiguas balas o proyectiles de piedra, a las que llamaban *pedres ferrals*. Eran tanto más estimadas cuanto más pequeñas; así las de cañón no eran tan preferidas como las de trabuco, y éstas lo eran menos que las de retaco. Se las creía portadoras de suerte y de ventura a las casas donde las tenían. Debían situarlas en lugar bien alto, generalmente debajo de la techumbre, escondidas y disimuladas entre las tejas para evitar su robo, ya que eran muy buscadas; lo mismo que otros elementos de cultura popular, no podían adquirirse por compra sin atraer su furia; debían ser robadas, halladas o recibidas como regalo.

Existen diversas creencias de carácter lítico relacionadas

con el sueño. Un guijarro u otra piedra llana, colocada encima del pecho mientras uno duerme, le hace soñar todo lo que interesa saber a quien ha colocado el guijarro. El dormido habla en voz alta y revela todo cuanto piensa y siente en sueños. Una *pedra quina*, puesta debajo de la almohada, hace soñar en voz alta y descubre los secretos del que duerme. Una *piedra mana*, colocada también debajo de la almohada, a los fieles en el matrimonio les obliga a abandonar el lecho, y provoca un sueño dulce y apacible a los infieles.

De la *pedra freda* (fría) se cree que, arrojada en una vasija de agua, se calienta y enardece, muda el viento y provoca la lluvia, y la *pedra serena*, al contrario, infunde serenidad de juicio y hace aserenar la atmósfera.

Se habla igualmente de una piedra de forma y color semejante al de una granada, llamada, por ello, *Magrana*, que proporciona buen viaje, evita ser víctima de ladrones, lobos y de toda suerte de animales y hace hallar buena posada.

Nuestras abuelas creían peligroso orinar en el campo, pues, si tenían la desgracia de hacerlo cerca de alguna *pedra faval* (habal), corrían el riesgo de quedar embarazadas. Estas piedras tenían forma de haba, eran sumamente lisas y rojizas de color.

Otra piedra virtuosa es la llamada de *follet*, de la que parece hay dos clases, o mejor dicho, dos especies en la mineralogía fantástica; son conocidas con un mismo nombre, pero tienen características y propiedades muy diferentes. En la comarca de Vic dicen que es muy pequeña y creen que tiene la propiedad de hacer invencible a quien la lleva consigo, ya que su cuerpo se hace resbaladizo, invulnerable a toda suerte de armas, así blancas como de fuego. Las unas no se le clavan, mientras que rechaza las balas y piedras, como si fuera de hierro. Si lo quieren prender se escapa de entre las manos de manera inexplicable y sorprendente. Cuentan que una vez quisieron aprisionar a un individuo que llevaba una de estas piedras; lucharon para asirle más de veinte hombres, que lograron sujetarle fuertemente, y cuan-

do más atado y sujeto le tenían, se desasió de las ligaduras y escapó sin saber cómo. Se cree que el guerrillero Serrallonga, de valentía sin igual, muy admirado por la multitud, poseía una de estas piedras, a cuya virtud debía su valentía. Esta piedra participa algo de la *pedra folla*, de la que ya hemos hablado; se dice que también la poseía este héroe tradicional. En Mallorca creen en una sustancia imprecisa, llamada asimismo *follet*, a la que se atribuyen virtudes muy semejantes a nuestra piedra.

La *pedra de follet*, en la que creen en el Ripollés, es muy diferente de la vicence. La lleva consigo el personaje mítico llamado *follet*, especie de enano familiar que visita las casas de noche para vigilar si todo está en orden, limpios los platos y la cocina, y toda la casa bien aderezada y compuesta; de lo contrario, sube a las camas de las chicas y sirvientas, se cuela por debajo de las sábanas y les zurra de lo lindo. Se entrega a mil andanzas por la casa, y cuando no sabe cómo pasar el tiempo, se divierte jugando y haciendo rodar su piedra, con la que produce un ruido sordo y extraño. Cuando se marcha por el agujero de la puerta, para volver la noche próxima, nunca se olvida de llevarse su piedra, que constituye un talismán valioso, clave de felicidad y de riqueza, ambicionada y deseada por todo mortal de aquellas montañas que creen en ella. Nosotros poseemos una, que nos fué gentilmente ofrecida por un buen sacerdote. Se trata de un guijarro vulgar, más o menos esférico, procedente a buen seguro de las orillas del Ter o del Fresser, los dos ríos que riegan la histórica villa románica de Ripoll.

Otro mineral de virtud es la llamada *pedra d'encantada d'aloja o de goja*, nombres populares de las hadas; nuestra gente del pueblo desconoce este apelativo, que suena como erudito a sus oídos. Contiene la esencia de estos seres de cuento y de maravilla. Su pérdida equivale a la muerte de éstos, a semejanza de las serpientes de cabellera y fabuloso brillante. Según la leyenda, las *goges* del Ampurdán tienen su sede en el viejo castillo de Rupià, donde residía su reina,

En cierta ocasión, sin que se refiera la causa, vomitaron la maravillosa piedra que les daba el ser, y, al momento, todas ellas se convirtieron en humo y desaparecieron, esparciéndose por el aire cual sutil humareda. El castillo quedó abandonado, se arruinó y por la acción del tiempo se derrumbó, hasta no quedar más que un montón informe de pedruscos. Entre ellos se hallan mezcladas estas piedras encantadas, muy buscadas por las gentes del país, pues al igual que las de *follet*, son clave de felicidades y de riquezas sin cuento. Tales piedras no son sino los popularmente conocidos espejuelos de asno, y oro de los tontos. En Provenza deben tener algún mineral algo semejante, pues el poeta Mistral, en su *Tresour*, nos habla de la *peiro de fado*.

Según creencia popular, los bandidos y criminales obran sus fechorías bajo la influencia del corazón, que se les endurece hasta convertírseles en una piedra insensible a todo dolor y a toda pena; de ahí el calificativo de corazón de piedra, aplicado a las personas duras e insensibles. Estas piedras poseen la propiedad de allegar la suerte, y engendran riquezas y felicidades sin cuento a quien las posee. Según el decir de la gente, constituían una pingüe ganancia para los verdugos, que, al colgar a un criminal, corrían a sacarle el corazón, amén del hígado, las grasas, las manos y otros órganos, que hacían objeto de comercio y que eran muy pagados por gentes ávidas de riquezas y por boticarios, que los empleaban en sus recetas, cual valiosa y apreciada droga. Estos corazones apócrifos eran llamados *pedra* o *cor de penjat*, o sea, piedra o corazón de ahorcado.

La leyenda nos habla de algunas piedras fabulosas dotadas de ciertas propiedades. Una de ellas es la llamada *clau del paradís* (llave del paraíso), que servía para cerrarlo, ya que el primer sistema usado para cerrar las puertas era el de colocar una piedra junto a ellas. Esta piedra, enorme, emana felicidad y bienestar, heredados del que se disfrutaba en aquel paraje. Para que su acción se extendiera por doquier, fué partida en pequeños trozos y esparcida por toda la tierra, de manera que tocara una parte a cada país.

Se ignora el lugar en que yace la parte correpondiente al nuestro.

En cierta ocasión, el enorme gigante, conocido por el Nen de Vaquerises, que moraba en las montañas del Coll Sa Cabra, disputaba con un compinche como él, del que la tradición no nos da el nombre, y en la refriega le lanzó una pedraza enorme, que no se sabe de dónde había sacado, desconocida en nuestro país. No le tocó, y al caer al suelo se hizo en mil pedazos, que se esparcieron acá y allá por todas partes. Tal es la piedra de afilar o *esmoladora*, desconocida entre nosotros antes de esta hazaña y que algunos llaman *vaquerica*, en recuerdo de la procedencia del gigante que nos la trajo.

Los pastores del Canigó creen que el Arca de Noé embarrancó entre aquellos picachos, donde quedó detenida y aún se conserva cobijada debajo de un banco de nieve perpetua, donde se halla intacta y en estado de poder servir de nuevo cuando se desencadene otro diluvio. Allí, pues, dejaron su nave y pisaron tierra firme y abandonaron el arca el patriarca Noé y todos los animales por él salvados del cataclismo. Los pastores le ayudaron tanto como pudieron y el viejo, agradecido, les dió una piedra y les encargó que la guardaran, pues mientras la tuvieran el diluvio no se repetiría. Los pastores la han conservado pasándosela de padres a hijos hasta perderse el recuerdo de quien la posee, pero se sabe que aún se conserva, puesto que el diluvio no se ha repetido. Antes era patrimonio común de los pastores de aquellas cumbres, pero desde tiempos no recordados por nuestra generación, alguien se la apropió y la guarda como tesoro familiar.

Por último, otras creencias, referentes también a la piedra en general, son las siguientes: Quien hace un montón de piedras tan alto como él y logra saltarlo, podrá pasar por debajo del arco iris y mudar de sexo. Puede provocarse la lluvia si se pasea por el campo una carreta bien cargada, la mitad de piedras y otro tanto de pan. Si la noche de San Juan se recogen dos piedras en el campo y se encie-

rran en un cajón y no se abre hasta pasada una semana, se las hallará convertidas en dos diablillos. Tres piedras alineadas en el prado donde pace el ganado le guarda del ataque del lobo y de toda suerte de accidentes. La chica que ve caer una estrella y logra girar una piedra cualquiera del camino al tiempo que la ve caer, pronto hallará novio y se casará antes de un año. Si los disantos, mientras Jesucristo Nuestro Señor está en el sepulcro, se recogen siete piedras, con ellas puede detenerse las nubes tempestuosas y de granizo, si antes de entrar éstas en el término se tiran las piedras. Esta creencia está muy extendida y varían mucho el número de piedras a recoger, el día de hacerlo y la manera de tirarlas a las nubes.

Dudamos que todo este extenso y complejo panorama pétreo que acabamos de exponer exista en realidad, ni tan siquiera en la mente de quien cree en él. Una parte bastante reducida de las especies referidas nos han sido mostradas, algunas incluso las poseemos, y de pocas más nos han hablado con precisión y aplomo. De las más la gente habla con imprecisión, de oídas, sin poder dar detalles concretos y por haberlo oído contar, y aunque lo crea y tenga por cierto su existencia, nos habla de piedras que no ha visto ni usado y que sólo conoce por referencia de otro, que, como él, hablaba de oídas. La creencia más o menos firme en los minerales referidos es indudable. Las virtudes quiméricas atribuídas a unas cuantas piedras vulgares es positiva; pero de una buena parte de las que habla la gente campesina sin haberlas visto, no creemos que, por lo menos en Cataluña, que es pobre en mineralogía, haya quien las conozca o crea poseerlas en realidad.

Sant Quinti de Mediona, agosto de 1950.

J. Amades

(Extractado de un trabajo inédito sobre litocultura.)

ARCHIVO

Nombres que dan los ciegos de Cartagena a los números de su lotería

En el viaje que hizo el escritor alrededor de España, de pueblo en pueblo y de sorpresa en sorpresa, quizá lo que más le llamó la atención al llegar a Cartagena fuera la obstinación de los ciegos vendedores de lotería por dar nombre a los números ofrecidos.

Aparte del pintoresquismo que supone ver que los vendedores del cupón de los ciegos no siempre lo son, porque el ciego, en ocasiones, «se ha quedado en casa», y su comercio es atendido por un hijo, por la mujer o por un compadre, no deja de ser curioso el hecho de que cada número tenga su correspondiente nombre propio, nombre que ha adquirido carta de naturaleza hasta tal extremo que ha llegado a sustituir, totalmente, a la numeración ordinaria.

No estando en antecedentes, estremece el espectáculo, casi surrealista, de un hombre con las cuencas vacías, sentado en una banquetilla baja, en cualquier esquina, y desgañitándose hasta enronquecer por ofrecernos «las banderitas de Italia», o «el albaricoque», o «el maestro de escuela», o «San José». Insistimos en que es un agobiador espectáculo de locos; en algunas calles, o mejor en determinados cruces, en que coinciden con sus destempladas voces tres o cuatro ciegos, el batiburrillo es tal, y para el forastero tan poco inteligible, que ha de acabar por huir o por taparse los oídos.

Gente, la cartagenera, dada a la chanza y al rápido juego de la inteligencia, como buenos mediterráneos, complican el ya no fácil pregón de sus ciegos con constantes alusiones tan personales como misteriosas o secretas, y el análisis de una conversación entre dos ciegos próximos, por ejemplo, quienes, mientras pregonan su mercancía se ponen como chupa de dómine —y todo en imágenes— es algo que quizá nos aparte excesivamente de nuestro propósito.

Aunque no vaya mucho a nuestra manera —lógicamente más literaria y divagatoria que científica y escueta— este procedimiento de las frías y desnudas enumeraciones, hemos preferido adoptarlo, por esta vez, en aras de su mayor claridad expositiva.

Para los ciegos vendedores de lotería en Cartagena, los cien primeros números de nuestro sistema se llaman de la siguiente manera:

1. El galán
2. El sol.
3. El niño.
4. La cama.
5. La pincha.
6. El corazón.
7. La luna.
8. La dama.
9. El arpa.
10. La rosa.
11. Los claveles.
12. La talega.
13. San Antonio.
14. La cereza.
15. La uva.
16. La guitarra.
17. El barco.
18. El ramillete.
19. San José.
20. España.
21. El viaje a Francia.
22. La manzana.
23. El melón.
24. La galera.
25. Los cañones.
26. Los pollos.
27. La pajarita.
28. El viaje a Alicante.
29. El viaje a Aragón.
30. El león.
31. El caballo.
32. La bomba.
33. La torre.
34. Los patos.
35. El fuego.
36. La sala.
37. Espada y daga.
38. El perro.
39. El toro.
40. La campana.
41. El negro.
42. La estrella.
43. La corona.
44. El escapulario.
45. El tenedor.
46. El sombrero.
47. El mundo.
48. La negra.
49. La breva.
50. El cartucho.
51. La cabra.
52. El tomate.
53. El pimiento.
54. El cólera.
55. Los gallegos.
56. La lechuga.
57. La zanahoria.
58. El limón.
59. El canario.
60. La abuela.
61. La pipa.
62. El piojo.
63. El arroz.
64. La casa.
65. La pelea.
66. Las monjas.
67. El fraile.
68. El rosario.
69. La mudanza.
70. El albaricoque.
71. El maestro de escuela.

72. La figa.
73. El conejo.
74. La escalera.
75. El gato.
76. El agua.
77. Las banderitas de Italia.
78. El escarabajo.
79. El chinito.
80. La bandera.
81. El matrimonio.
82. El jarro.
83. La dama y el niño.
84. El casamiento.
85. La palmera.
86. La m...
87. El pescado.
88. Las mamellas.
89. La bula.
90. El abuelo.
91. El borracho.
92. El palomo.
93. La revolución.
94. La rata.
95. El pavo.
96. El parque.
97. La gallina.
98. El borrego.
99. La agonía.
y 100. La muerte.

Es curioso observar que en la anterior nomenclatura no figuran denominaciones —como «la niña bonita», el 15, ó «los dos patitos», el 22— de uso muy generalizado en casi toda la península. Los nombres registrados son puramente cartageneros y así como su uso no se señala fuera de aquella localidad, tampoco en ella han entrado los del resto del país.

En la lista que hemos ofrecido al lector figuran casi el mismo número de nombres en masculino que en femenino: cincuenta y cuatro y cuarenta y seis, respectivamente. De ellos, tan sólo siete aparecen en plural. De motivo más o menos próximamente religioso tenemos siete denominaciones. De motivo geográfico, encontramos cinco. El reino animal presta su concurso en diecinueve ocasiones. El vegetal, en quince. La astronomía aparece representada tres veces. Las armas vienen aludidas cuatro veces, una de ellas doble (37, «espada y daga»). Los instrumentos musicales, incluyendo a la campana como tal, son aludidos tres veces. Referencias humanas o a partes del cuerpo humano, aparecen en trece ocasiones, una de ellas doble (83, «la dama y el niño») y compuesta —único caso entre los cien propuestos— del 8, «la dama», y el 3, «el niño». Los objetos de uso tienen nueve alusiones. El mar no tiene sino dos referencias. La arquitectura, como la enfermedad, tan sólo una. Las instituciones aparecen dando nombre a tres números. Los conceptos abstractos a dos. Oficios nos encontramos con uno. Razones de parentesco con otro, y los once números restantes —hasta cien— se presentan de no fácil encasillamiento.

Algunas denominaciones son sinónimas, si bien no más que en un cierto sentido (81, «el matrimonio», y 84, «el casamiento»). Otras son idénticas aunque contrapuestas en género (41, «el negro», y 48, «la negra»). En ocasiones, el mismo espíritu anima a dos o más denominaciones sucesivas, lo que puede hacer pensar en una elaboración intelectual de la lista (28, «el viaje a Alicante»; 29, «el viaje a Aragón». 66, «las monjas»; 67, «el fraile»; 68, «el rosario». 99, «la agonía»; 100, «la muerte»; etc.).

El cúmulo de sugerencias de esta lista —que se nos antoja, cuando menos, divertida— podría ser infinito. Pero preferimos poner punto final a esta breve nota que no tiene más alcances que los de reseñar los cien nombres que los ciegos cartageneros dan a los cien primeros números de nuestro sistema.

CAMILO JOSÉ CELA

Algunas palabras de Renera (Guadalajara)

A

Aguamiel.—Trozos de zanahoria, calabaza o melón encalados y cocidos con miel.

¡Aa-ju-ju!—Grito agudo con que se avisan unos a otros los mozos por las noches (Mazuecos).

Amellar.—Mellar.

Anaclán.—Alacrán.

Andalia.—Sandalia.

Ande.—Donde, adonde.

Anguera.—Artefacto para transportar la paja a lomos de una caballería; consiste en cuatro barras de madera paralelas y unidas por travesaños. De cada par de paralelas cuelga una especie de saco muy grande de tela (tendal) o de soga (red), en el cual se echa la paja. (Véase RDTP., tomo IV.)

Apeos.—Malos arreglos. Se dice «Que apeos tiene» del que es desgalichado o va sucio y roto y también de la mujer que tiene mal arreglada su casa. (Esta palabra sólo se usa en plural).

Amugas.—Samugas.

Arribota.—Muy arriba.

Aspamentos.—Aspavientos.

Atajar.—Surcar. Hacer surcos. (Moratilla de los Meleros).

Atiforrar.—Atiborrar. Hartarse de una cosa. Llevar demasiada ropa de abrigo.

Atroje.—Troje.

Avigalucho.—Aguilucho. Pollo del águila.

B

Batería.—Poner en batería. Poner en marcha una labor. Preparar los útiles y elementos necesarios para realizar un trabajo.

Biela.—Bielda. Horca de madera.

Botea.—Planta herbácea y gramínea de tallo delgado y muy alto terminado en una espiguilla fina que crece espontáneamente en los terrenos baldíos y en los ribazos.

Brión.—Cabezada para las caballerías con antojeras y campanillas. Bridón.

Burroca-a.—Urraca.

Bucha.—Hucha.

C

Cañamar.—Huerto pequeño, cercano al pueblo, llamado así porque antes se sembraba cáñamo; pero en el que hoy se siembra toda clase de verduras y hortalizas.

Carretear.—Arrastrar por medio de caballerías un gran rollo de piedra sobre la era con el fin de apisonar la tierra reblandecida por las lluvias y poder trillar o pulverizar el yeso (Moratilla de los Meleros). En Renera llaman a esta operación *arrollar.*

Casador.—Paño sobre el que se coloca la masa del pan. Una vez hecha la masa y dada la forma a los panes, extienden sobre una mesa una manta llamada *tendido*; sobre ésta colocan el casador y encima los panes sin cocer hasta que éstos *se revienen* y están a punto de meter en el horno.

Cenacho.—Persona sucia y desarreglada.
Cenagoria.—Zanahoria.
Cipotero.—Linde.
Colobero.—El coco para asustar a los niños pequeños. «Que viene el colobero y te lleva».
Culeca.—Llueca. Gallina con pollos.
Chil.—Guindilla muy picante. (RDTP., tomo IV, página 281.)
Choa.—Chova.
Chorrete.—Pequeño. Hombre de poca estatura.
Chumeta.—Mujer amiga de enterarse de lo que no le importa.
Chumetear.—Cotillear.

D

Dobladillo.—Torta que contiene entre su masa dulce de fruta.

H

Haldera.—Rama del olivo que cae hacia abajo.
Hijo.—Pequeña porción de masa que se lleva al horno como señal del turno que guardan las mujeres para cocer el pan.
Hilos.—Hileras de cepas en las viñas.

J

Jalandro.—Pizca. Expresión usada para indicar que se carece de una cosa. «No tengo un jalandro de harina» = «No tengo nada de harina».
Juanes.—Se llama así a los grajos por onomatopeya. (Hacen «jua-jua»).

O

Olivera.—Olivar muy extenso.
Ollero.—Especie de trípode curvado de hierro usado para sostener los pucheros junto al fuego. Se coloca detrás de la olla o puchero para impedir que vuelque. (Véase RDTP., tomo I, pág. 683.)

P

Pechín.—Alpechín.
Percho.—Brinco, salto. «Dar perchos» = «Dar saltos».
Pescador.—Araña de agua.

R

Rebato.—Rebatiña. «Tirar a rebato» = «tirar dulces o dinero para que otros los cojan».
Reciento.—Levadura o reciente.
Repiso.—Remiso. Tardo para hacer una cosa.
Reso.—Pesado, reacio.
Retamero.—Instrumento con dos cortes, uno horizontal y otro vertical para cortar y picar leña.
Rila.—Juguete infantil que consiste en un disco circular de metal o madera con dos orificios por los que se pasa una cuerda con la cual se hace girar el disco rápidamente.
Rilar o rilear.—En el lenguaje infantil hacer rodar una cosa.
Rochano.—Muchacho que ayuda al pastor en su faena.
Rodanca.—Garrucha. Rueda de la polea.

S

Sordo-a.—Sucio-a.

Sostras.—Remiendos que llevan las albarcas en las punteras y tacones. (Sólo se usa en plural).

T

Tarquín.—Líquido que sueltan las aceitunas al ser trituradas en los molinos o fábricas.

Tinaco.—Tarquín.

V

Ventanises.—Cierta clase de mosquitos.

Verbajo.—Vergajo, zurriago.

Z

Zajones o zabones.—Zahones.

José de la Fuente Caminals

Notas sobre el traje popular en la provincia de Guadalajara

No es fácil precisar el traje popular en la provincia de Guadalajara, pues teniendo elementos de la indumentaria de las regiones próximas, le marcan influencias y le dan caracteres poco precisos. Esto hace que en los 12.611 kilómetros cuadrados de la extensión provincial, con cerca de 300 pueblos, exista una variación muy considerable en el traje local, diversidad que no se puede delimitar por frontera alguna; así que no podemos concretar un traje popular alcarreño (nombre bastante común para todo lo de la provincia de Guadalajara, aunque no todo sea Alcarria). No obstante esto y la carencia de adornos y elementos artísticos, no dejan de ser interesantes las manifestaciones de tipo localista y algunas de gran originalidad; por ejemplo, la montera de lino bordado que lucen los días de fiesta los niños de Galve de Sorbe, pueblo de la alta sierra, ya cerca de los límites de Guadalajara con Soria y Segovia. Esta escasez de valores artísticos se da también en las regiones similares próximas: La Sagra, La Mancha y el Bajo Aragón.

No pretendo con estas notas un acabado estudio del traje popular alcarreño, ni tratar del mismo bajo un punto de vista evolutivo e histórico. Me limitaré, lo más simplemente posible, a exponer cómo se guarda la tradición del traje en la actualidad, aunque ya ha desaparecido de la vida ordinaria, salvo contadas excepciones, y que creemos puede muy bien corresponder a ese período de tiempo que media entre los

años 1750 y 1830, de acuerdo con la señorita Nieves de Hoyos Sancho (1).

Para nuestro trabajo vamos a dividir la provincia en cuatro grandes zonas: primera, la Campiña y Alcarria baja, que comprende el Sur de la provincia, en una línea ideal entre Sacedón-Humanes-Uceda, a los límites de la provincia con Madrid y Cuenca; segunda, Alcarria media y alta, comprendiendo un cuadrado aproximado entre Torija-Jadraque-Armallones-Alcocer; tercera, partidos de Sigüenza, Molina y Norte de Cifuentes, y cuarta, sierras de Tamajón y Atienza.

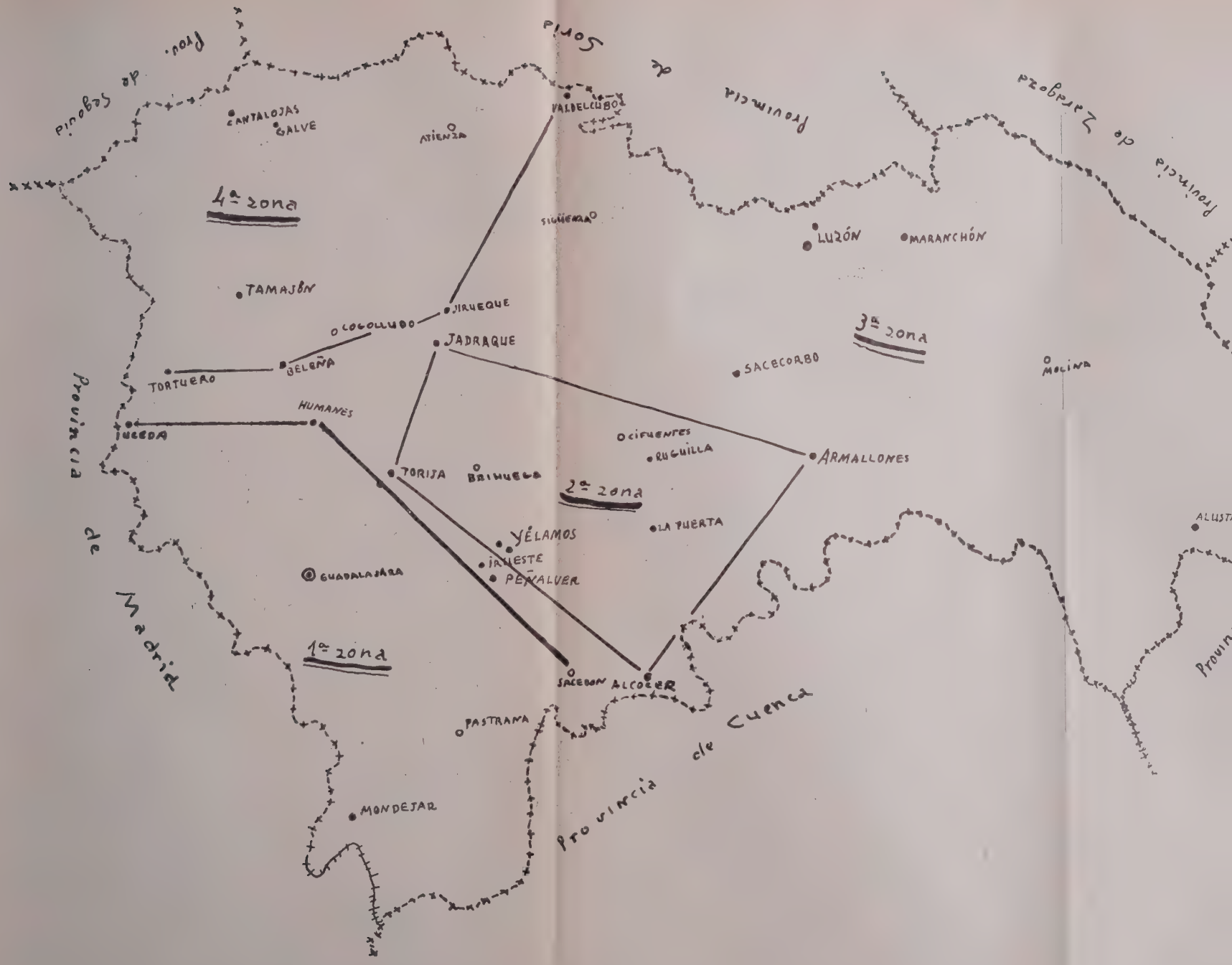
Estas divisiones obedecen a elementos indumentales que hoy perduran, y a través de los trajes presentados en concursos folklóricos celebrados en la capital de la provincia y en tradicionales romerías, días en que sale del arca el aroma de otros tiempos y se nos muestra en sayas de gayos colores, monteras de bella línea, jubones bordados, chalecos de veludillo floreado con botones de plata, pañuelos de merino de lindas cenefas, cintas, abalorios, aderezos, etc., etc.

Repetimos que las demarcaciones señaladas no obedecen a una rigurosa frontera indumental, sobre la variación del traje popular en la provincia alcarreña.

PRIMERA ZONA

Esta parte de la provincia, por sus muchas y buenas comunicaciones con Madrid, es la que más ha acusado las corrientes cosmopolitas, que imponen el cine y la radio, así como los desplazamientos continuos hacia la Corte. En la actualidad está completamente desaparecido el traje típico en esta zona. El campesino viste anodinamente y con la misma vulgaridad que en muchas otras regiones de Espa-

(1) «Folklore indumental de España» en Revista de Trad. Populares, núm. 1-2, Tomo I. 1944-45.


Prov. de Segovia
Pinos de
Provincia
Provincia de Zaragoza
CANTALOJAS
GALVE
ATIENZA
VALDELCUBO
SIGUENZA
LUZÓN
MARANCHÓN
4ª zona
TAMAJÓN
JIRUEQUE
COGOLLUDO
JADRAQUE
3ª zona
SACECORBO
MOLINA
BELEÑA
TORTUERO
HUMANES
HUECDA
Provincia de Madrid
OCIFUENTES
RUGUILLA
ARMALLONES
TORIJA
BRIHUEGA
2ª zona
LA PUERTA
YÉLAMOS
IRUESTE
PEÑALVER
GUADALAJARA
1ª zona
SACEDON
ALCOCER
PASTRANA
MONDEJAR
Provincia de Cuenca

ña. Su indumentaria tradicional estaba claramente influída por la corriente indumental manchega.

El traje femenino puede abocetarse de la forma siguiente: Falda amplia de tela tipo percal, bien de dibujos diversos o rayas, en tonos más bien claros; va sobre un refajo o saya de vivos colores, de larga hasta media pierna, que dejaba ver la media blanca y el zapato negro, con lazo de cinta de seda, también negra. Delantal de seda de fondo oscuro, rameado de negro, con encaje alrededor y más corto que la falda. Pañuelo de talle de lanilla fina cruzado al pecho y atado a la cintura por la espalda. Este mantoncillo es pequeño, para dejar ver el jubón, de pañete o terciopelo, y es de un color fuerte: rojo, azul, morado, verde; moteado o liso, pero siempre con una cenefa. En ciertos casos se sustituye este mantoncillo por un pañuelo de seda, que anudan al centro del pecho, siempre de color claro: amarillo, rosa, verde, con o sin dibujo, sirviendo a veces para cubrir la cabeza, ya que en verano o en días calurosos se usa más el pañuelo que el mantoncillo.

El peinado es: raya en medio hasta el centro de la cabeza, donde otra transversal separa el pelo en tres porciones; dos rodetes laterales, que no tapan la oreja más que en su parte superior, para lucir los pendientes, y un moño detrás. Los peinados de esta zona alcarreña, riberas del Tajo y Tajuña, ya en sus límites con Madrid, han sido siempre muy suntuosos y tenían fama por toda la provincia. Hay una copla popular que dice:

«Al estilo de Mondéjar
vengo peinada.
me ha peinado mi tía
la mondejana».

Las joyas son poco suntuosas: pendientes de aljófar, algún broche y collar fino y corto de aljófar o cuentas de metal.

Como vemos, la influencia del traje manchego es clara;

solamente se diferencia en las joyas, que en nuestra región son menos ricas.

El traje masculino es de paño negro o pardo y se compone de: calzón, chaleco y chaqueta, complementado con otros elementos. La chaqueta es corta, con cuello estrecho, sin doblar, no se abrocha para dejar ver el chaleco y la faja. Dos filas de botones, ¿de plata?, la parte alta de la vista se dobla en forma de solapa, abrochando las puntas en el primer botón de las filas. Manga estrecha, con tres o cuatro botones iguales a los de los delanteros. El chaleco, de color fuerte y de terciopelo o veludillo liso, rameado o de pintas, con o sin solapas. Ajustánse con una gran faja, variando mucho su color, según el gusto personal, y sobre la faja, ancho cinto con hebilla de chapa.

El calzón es estrecho, abrochado a los costados. De largo llega hasta media caña y con cintas sujeta el calcetín, que suele ser azul, de algodón o blanco de lana casera. A la cabeza, pañuelo de seda en forma de gorro y anudado atrás, colgando una punta del mismo sobre la nuca. De no llevar pañuelo, que es elemento más principal de la influencia manchega, el típico sombrero alcarreño es de fieltro negro, de ancha ala, redoblada al borde, con borlas en la parte alta de la copa. Complemento del traje masculino es la manta de lana gorda y de colores sobrios, con dibujos a cuadros o rayas. La camisa que se ve bajo el escote del chaleco es de lienzo blanco y cuello vuelto estrecho, con botones corrientes. Calza alpargata abierta con cinta de hiladillo.

En esta zona, como decíamos al principio, está perdida la indumentaria típica, existiendo solamente como una manifestación local la blusa larga de satén negro, que usan los pellejeros de Mondéjar, y la blusa corta, que usan los vendedores de miel de la Alcarria. De ésta nos ocuparemos en la segunda zona, y de aquélla, al hablar de la blusa de los tratantes maranchoneros.

SEGUNDA ZONA

El tipismo del traje en esta zona ideal de la provincia le encontramos con más fuerte ambiente local y con más motivos originales en los pueblos de Yélamos de Arriba y Yélamos de Abajo (2), originalidad que se acusa según se va perdiendo la influencia manchega y nos internamos en la Alcarria Central, para encontrar, según pasamos a la Alta Alcarria, sobre todo en el traje masculino, fuerte influencia aragonesa.

En esta zona a las telas flojas las sustituyen los fuertes paños del país, de colores menos fuerte, sobriedad que le dan un aspecto más elegante. La capital de esta zona alcarreña es Brihuega, célebre por los paños que se producían en la Real Fábrica, industria hoy extinguida, pero muy floreciente en tiempos de Fernando VI y Carlos III.

Así tenemos, en el traje femenino, que los tonos oscuros de la falda contrastan con un zócalo interior en la parte baja de la misma, que al ser levantada por delante y sujeta en la cintura, deja verse una franja de gran belleza decorativa. Esta doblez permite que se vea el refajo o saya, amarillo o encarnado, algunas veces azul, que siempre difiere del color elegido para el zócalo de la falda.

La blusa o jubón, que se luce poco, porque la tapa el mantoncillo, es muy ajustada y, en algunos casos, de terciopelo negro, azul o marrón. La manga, estrecha, lleva en el puño tres o cuatro botones.

---

(2) El cancionero popular registra esta copla en ambos pueblos:

Chicas de la Capital
no's riais de los refajos,
porque dentro de ellos van
las de Yélamos de Abajo.

El mantoncillo o pañuelo es de lanilla, con gran franja floreada u otros dibujos, en los más vistosos y finos colores, junta sus puntas en la parte delantera de la cintura, donde las sujeta la parte redoblada de la falda. Si no se dobla la falda, entonces lleva delantal de tonos oscuros. Como en esta zona los peinados ya son menos suntuosos, es común el pañuelo a la cabeza, de claros y bellos colores. Media oscura y zapato negro.

El traje masculino se diferencia menos del de la otra zona tratada, encontrándose en él los mismos elementos indumentales complementarios. Aquí desaparece el pañuelo de la cabeza y se usa exclusivamente el sombrero. La manta, de colores algo más fuertes y, en las fiestas, la capa, de paño burdo y oscuro del país. Ya se encuentra en esta parte de la provincia la montera de piel, tan comúnmente usada en las serranías de Molina, Atienza y Tamajón.

El calzón deja ver íntegramente la pantorrilla; va abierto a los lados, con cintas que se atan a las rodillas para sujetar el calcetín, o media de tonos claros. Alpargata abierta. A veces luce un escarpín bajo las cintas de las alpargatas.

En esta zona está el pueblo de La Puerta, célebre en la provincia porque los hombres acostumbraban a llevar varios pares de medias, motivo por el que tópicamente se les denominan «los pantorrilludos», lo que confirma la siguiente seguidilla:

Los de La Puerta,
pantorrilludos,
siete pares de medias
llevan algunos.

Consérvase en esta parte de la Alcarria Central una prenda de recia personalidad, aunque pobre en los elementos que la componen. Se trata del sencillísimo traje que usan los vendedores de miel de la Alcarria por todas las ciudades de España y especialmente en Madrid. Por lo regular estos traficantes nómadas son oriundos de Peñalver, pueblo situa-

Fig. 1. Pareja de alcarreños de la 1.ª zona.

Fig. 2.—Mujer alcarreña.

Fig. 3.—Aldeano de Sacecorbo en lá 2.ª zona.

Fig. 4.—Hombre del pueblo de Luzón en la 3.ª zona.

do muy al norte del partido de Pastrana, donde más miel se produce, aunque no toda la que venden es de dicho pueblo, ya que ellos acaparan casi toda la producción de la Alcarria, para venderla kilo a kilo por todo el ámbito nacional.

Este sencillísimo traje y tal vez común a otras regiones, está compuesto de pantalón de paño burdo, de color marrón o pardo, blusa de rayadillo, con canesú muy fruncida, de larga poco más abajo de la cintura; de color, azul claro; faja negra, boina y alpargata negra o blanca. Un individuo vestido así, no puede ser de otra provincia, y si lleva sobre un hombro una alforja de colores vivos y una romana y en una mano el tarro lleno de nuestra rica miel, entonces, indiscutiblemente se trata de un melero de Peñalver. Para mí, esta indumentaria es nuestro traje popular de más recio alcañerrismo (3).

TERCERA ZONA

Esa amplia extensión de la provincia que comprende el norte de los partidos de Cifuentes, Sigüenza y el antiguo Señoría de Molina, es la que he marcado para este tercer esbozo sobre la indumentaria alcarreña, no he podido hacer uso de texto alguno, limitándome a algunas notas simplísimas en libros de conjunto.

Las escasas vías de comunicación, en extensas zonas de dichos partidos, ha influenciado para que, aun hoy, que el

---

(3) Es célebre en la provincia la seguidilla que sigue:

En Irueste, en Ruguilla
y en Peñalver
fabrican las abejas
la rica miel;
y en Guadalajara
los bizcochos borrachos
y las chicas guapas.

modernismo invade villas y lugares, con su vida uniforme y monótona, surjan islotes que aún conservan muchos motivos de su forma antañona de vestir.

Ya en el partido de Cifuentes encontramos marcadamente la influencia aragonesa, y más fuerte aún, en los de Sigüenza y Molina.

El traje masculino, a pesar de los tonos, oscuros y muchas veces negro, tiene líneas más ligeras, expresión más ríente, como se ve en el grabado que representa un hombre de Luzón (fig. 4). Ese traje negro, compuesto de calzón, chaleco, chaqueta, faja y sombrero, que ni es aragonés ni es serrano, tiene alegría y elegancia, lo mismo que el anciano de Sacecorbo (fig. 3). A pesar de estar este pueblo en pleno partido de Cifuentes, la influencia aragonesa es absoluta: pañuelo a la cabeza, calzón abierto con cintas y chaqueta al hombro.

Las líneas generales del traje en esta zona son: Calzón abrochado a los costados y abierto para lucir el calzoncillo, que, como la camisa, es de lienzo blanco. Por encima de la faja, el chaleco desabrochado, que es de estambre negro, como asimismo el calzón y la faja. La chaqueta suele ser de otro color, y se usa solamente en tiempo frío, en cuyo caso el chaleco va debajo de la faja. Pañuelo a la cabeza a la forma maña, que es de vivos colores. El sombrero se usa en los casos más solemnes. La media, blanca, de lana hilada casera. La alpargata abierta y con cintas negras.

El traje femenino igualmente acusa marcada influencia aragonesa. El jubón muy ajustado y de manga estrecha, dejando ver por el puño encajes blancos de la chambra o camisa. La falta más corta que en el resto de la provincia, de tonos oscuros. El delantal de colores más claros. El pañuelo grande, doblado en pico, es de lanilla o punto y de flecos muy largos. En las zonas más altas, se usa la saya serrana de fuertes colores; más riqueza en las joyas y abalorios complementarios, pues ya hemos visto que en las zonas tratadas son pobres y escasos, e igualmente en las serranías de Tama-

Fig. 5.—Otro aeriano de Luzon 3.ª zona.

Fig. 6.—Aldeanos de Riosalido en la 4.ª zona.

Fig. 7.—Mujeres del Cardoso en traje de fiesta. 4.ª zona.

Fig. 8.—Pastores de Atienza en la 4.ª zona.

jón y Atienza. A la cabeza llevan pañuelo en triángulo, con una punta colgando y las otras dos cruzadas en la nuca, y atadas con un pequeño nudo en lo alto de la cabeza. Este pañuelo es más común en las zonas altas y pastoriles.

En este sector de la provincia se encuentra Maranchón, en los mismos límites de Guadalajara con Soria, alta paramera, de pobreza agrícola manifiesta, de clima muy frío, sin un árbol... Lo inhóspito del terreno contrasta con la riqueza urbana de la villa, riqueza que buscó el tratante maranchonero por todas las rutas de España y algunas del extranjero, y no hubo feria ni mercado, donde sus hombres no hicieran su presencia, chalaneando con el ganado mular como mercancía. El maranchonero viste correctamente el traje actual, pero encima lleva la amplia blusa negra que le caracteriza, y que ha sido adoptada por toda la gente del trato. Ya señala la señorita Nieves de Hoyos en el trabajo citado, que los oficios o profesiones han dado motivo a variación e influencia mutua indumental, así que aunque en sus orígenes dicha blusa sea levantina, hoy, modificada en sus principios, al desplazarse por motivos comerciales, la que llamamos blusa maranchonera es un fuerte motivo indumental de la provincia de Guadalajara.

También en Alustante, partido de Molina, y Tamajón, partido de Cogolludo, se usa mucho la citada blusa.

CUARTA ZONA

Llegamos a la última zona marcada para estas notas sobre el traje popular, en la provincia alcarreña, que comprende las extensas serranías de Atienza y Tamajón, cuyos límites ideales para nuestro trabajo, podemos fijar de esta forma: ángulo NO. de la provincia con frontera por el E. y S., en una línea quebrada que, partiendo de Valdelcubo, llegue a Jirueque, de aquí hasta Beleña y luego hasta Tortuero.

Esta extensa zona es pastoril por excelencia, pobre y fría, con grandes extensiones áridas y pizarrosas, de pobre vegetación, aunque en tiempos pasados fuera embellecida por inmensos robledales y encinares. No obstante, las zonas pinariegas de Cantalojas y Galve, y algunos otros islotes de exuberante flora, que engalanan el paisaje, y, aunque no en la escala de antes, es el sector más ganadero de la provincia, pues aún se ven algunos hatajos, como exponente de una riqueza, que ha ido empequeñeciéndose, y que estos últimos años ha vuelto a tomar incremento.

Apartado de las grandes corrientes del tráfico, con escasas vías de comunicación, lleva una vida quieta, de pasadas centurias; esto ha contribuído a que el tipismo no haya desaparecido, y sea el sector provincial de más tradicionales costumbres y de una insospechada riqueza folklórica.

Como en toda zona pastoril, su indumentaria se adapta a la vida de sus habitantes, y no obstante lo ingrato del oficio, encontramos manifestaciones, no exentas de una relativa riqueza y elegancia, como se puede ver en la fig. 7, de dos mujeres de El Cardoso, con el traje de fiesta actual, rico en colorido y motivos, de belleza poco superada en el resto de la provincia, y que contrasta grandemente con el ambiente del pueblo.

Las líneas generales del traje femenino se ajustan a las que representa la fig. 7: Obsérvese el pañuelo y la saya, sin igual en la provincia, de los más variados colores: rojo, verde, granate, amarillo, morado, etc., etc., y siempre de tonos vivísimos; el pañuelo de la cabeza es de seda y bello colorido; el justillo o jubón, muy ajustado, de tonos oscuros; el delantal, negro; la media, blanca; el zapato, negro y escotado. Como adorno, los collares de cuentas de cristal o porcelana, y a veces de aljófar; los pendientes, más sencillos.

El traje de diario, fig. 8, es menos vistoso, pero no pierde carácter, llevando sobre la saya una amplia falda, con rodapié interior, de unos veinte centímetros de ancho, de fuer-

te contraste en su colorido y gran belleza indumental, ya que en tiempo frío, al ser puesta la falta sobre la cabeza, origina una silueta que nos hace recordar el traje del Alto Aragón, aunque no tiene ningún elemento de él. De calzado, abarcas, y en la cabeza pañuelo negro.

El traje masculino sufre menos variación con el usado en el resto de la provincia, particularmente en zonas también pastoriles.

El traje de campo está compuesto por calzón de cuero y zamarra de pellejo, castora de áspera piel, tosca y primitivamente curtida. Unas fuertes medias de lana, hilada por las zagalas durante el tranquilo pastoreo de los ganados; a los pies fuertes peales y rudas abarcas; mantas oscuras, para abrigarse contra la nieve, y los cierzos; a la cabeza, en verano, sombrero, y en invierno, la clásica montera de piel, racial y antigua, pues ya en las esculturas del arco románico de la iglesia de Beleña, en la que corresponde al mes de febrero, representa un pastor que se calienta al fuego para contrarrestar los fríos y está tocado con ella.

En verano llevan blusa, y cuando el pantalón no es de cuero, llevan zajones de pellejo.

El traje de fiesta lo componen: el calzón, la zamarra, el chaleco cruzado; todo de paño pardo. Medias de lana blanca del terreno e hilada en el país; alpargata abierta o abarca menos tosca; sombrero; camisa de lienzo blanco; pañuelo de vistosos colores al cuello, y, en los días de solemnidad, la tradicional capa.

Hemos dado fin a estas notas sobre el traje popular en la provincia de Guadalajara, y hemos pretendido hacerlo lo más ampliamente posible, dentro de nuestras posibilidades, para que sirva de base a un estudio, acabado y minucioso.

S. García Sanz

Las coplas del Ramo en Berzocana

(Cáceres)

Gracias a la amabilidad de doña Esperanza Gómez Corraliza, que residió varios años en Berzocana con su hermano, párroco de dicha villa, ha tiempo fallecido, nos es dable conocer una larga serie de coplas que cantan los fieles de Berzocana en la tarde del último domingo de agosto en honor de los Santos Fulgencio y Florentina.

Desde la casa del mayordomo hasta la iglesia del pueblo, los mozos portan procesionalmente el Ramo, un grueso tronco de un árbol, adornado con hiedra, racimos de uva, rosquillas, roscas de pan, palomas vivas, etc.

La procesión es presidida por el señor cura párroco.

Las coplas, por el orden que se indica, van sucediéndose con pequeños intervalos.

Su música participa del género popular (en modo menor, con ingerencias de la escala andaluza), en ritmo ternario. Varias mujeres acompañan con panderos cuadrados en ritmo ininterrumpido de negras.

Nada menos que sesenta y cinco cuartetas, de metro octosílabo, salvo excepcionales defectos de composición, comprenden el ciclo panegírico de los Santos mencionados. Con fonética peculiar de aquella zona cacereña, nos van explicando la devoción por sus Patronos, el hallazgo y traslado de sus reliquias, los pleitos que tuvieron por su conservación, cuanto se refiere al ramo simbólico

y—también—las circunstancias devocionales de otras imágenes que se veneran en la villa y las ceremonias que en la procesión (y después de ella) se llevan a cabo.

Según la recitadora se cantan «desde tiempo inmemorial».

Descontadas las influencias fonéticas locales (no en todas las coplas), modismos dialectales y la acusación en algunas de sus cuartetas del gusto popular, nótanse en un buen número de ellas su origen culto, producto de algún poeta local; si no muy bien versado en lides poéticas, sí conocedor de temas hagiográficos, e incluso de cuestiones históricas relacionadas con los Santos que aquí nos ocupa.

Después de este breve preámbulo, pasemos a los textos aludidos:

Para empezar a cantar
las coplas de nuestro Ramo,
necesitamos la gracia,
Jesucristo Soberano.

Para empezar a cantar,
la licencia ya tenemos:
que nos la dió Florentina
y su hermano San Fulgencio.

Cogéi, mozos, ese ramo,
se lo iremos a llevar
a Fulgencio y Florentina
con entera voluntad.

En la picota del ramo
han una vela encendida
que va alumbrando a San
[Juan,
San Fulgencio y Florentina.

A la iglesia caminamos,
si hay quien vaya con nos-
[otros,
a presentar este ramo
a nuestros santos gloriosos.

A la iglesia caminamos,
si hay quien nos quiera se-
[guir,
a despertar a San Juan
que se ha empezado a dor-
[mir.

Las campanas ya repican
y se despueblan los barrios,
regocijan la venida
de nuestros gloriosos santos.

Las campanas ya repican,
se hacen amorosas salvas
de regocijo, que vienen
los Santos de Berzocana.

La Concepción a la en-
[trada,
San Miguel a la salida,
y en el medio del lugar
San Fulgencio y Florentina.

Sois de sangre tan ilustre
y de pimpollos tan altos,
que merecisteis ser
cuatro hermanos, todos san-
[tos.

De Cartagena vinieron
San Fulgencio y la su her-
[mana;

de Cartagena vinieron
a reinar en Berzocana.

Por la pérdida de España,
huyendo de la tiranía,
los trajeron a esta tierra
los clérigos de Sevilla.

Detrás de un *Brerezo* cano,
como se ve en su capilla,
depositaron gustosos
aquestas santas reliquias.

Recogieron los papelis,
fueron de vuelta a Sevilla;
recogieron los caudalis
que los mozos destruían.

Cerca de seiscientos años
estuvieron escondidas,
hasta que el Señor dispuso
que fueron aparecidas.

Antis que s'apareciesin,
muchos milagros hacían
según dicin los papelis
que en el archivo tenían.

Siempre Guadalupe quisu
el llevarse nuestros Santus;
por más que lo ha pretendidu
siempi le ha sido excusadu.

Mas por ver su desengañu,
una vez que lo intentó,
siendu la mitad del día
al instante anocheció.

De Murcia la catedral
llevárselos intentó,
mas la alta Majestad
de nuestro Rey lo estorbó.

Para sentenciar el pleito,
que llegó a las mil quinientas,
Trujillo lo defendió
y el Cabildo de Plasencia.

Envió el Rey una carta
al Concejo d'esta Villa,
que para fallar la causa
le manden cuatro canillas.

Las dos de cada uno
a Murcia las envió,
y las dos que le quedaron
en su Santuario entró.

San Juan bienaventurado,
capitán de aquesta calle,
tendéi, Señor, la bandera,
revolaila por el aire.

Cuándo será mi llegada
a dar vista al cementerio,
donde está San Juan Bautista
dando vista a todo el pueblo.

Dainos licencia, Señor,
para entrar en lo sagrado,
donde está la Virgen pura
que la llaman del Rosario.

Dainos licencia, Señor,
para entrar en vuestra iglesia;
digo que se la daréis
a quien serviros desea.

Aquí me pienso poner
por ver si la veo entrar,
a quien deseo servir
con entera voluntad.

A la entrada de la iglesia
reparéis bien, con cuidado,
veréis armas y banderas
de la Virgen del Rosario.

Bajo el coro de la iglesia,
con divino memorial,
la Concepción de María
sin pecado original.

A vos, Sagrada María,
y a vuestro esposo José,
del Misterio d'este día
os damos el parabién.

Una misa os ofrecemos
por las ánimas benditas;
¡oh Dios mío! quién pudiera
ofreceros infinitas.

¡Oh Cristo de la Salud,
lucero resplandeciente!,
te venimos a pedir
la gloria principalmente.

Con la azucena en la mano
el bendito San José,
con la azucena en la mano
y al otro lado un clavel

Sois carpintero real,
del gran taller del Amor,
habéis pintado un retablo
para la Iglesia Mayor.

A la Señora Santa Ana
le daremos buenos días,
que mire por sus devotos
de aquesta ilustre Villa.

Pelícano soberano
que estáis con tanto primor,
que estáis dando a tus hijos
la sangre del corazón.

Dios le dé su eterna gloria
a los que solicitaron
el pedir una limosna
para hacer este retablo.

Día del Señor San Pedro,
y con la ayuda de Dios,
pusieron este retablo
el año de treinta y dos.

Para hacer esta capilla
ni el Rey ni obispo ayudó,
porque aquesta ilustre villa
todo siempre lo cumplió.

En medio d'este retablo
hay una caja escondida
con los huesos y cabezas
de Fulgencio y Florentina.

Para trasladar los Santus
vino a su colocación
el concejo de Trujillu,
de Guadalupe el prior (1).

---

(1) En el semanario *La Opinión*, núm. 1.183, de Trujillo (Cáceres), correspondiente al 21 de agosto de 1930, aparece un artículo titulado «Berzocana de San Fulgencio», en el que se inserta un fragmento de una crónica de la época, sacada, seguramente, de algún libro antiguo que obre en el archivo parroquial de Berzocana, crónica que guarda relación con esta cuarteta y las dos siguientes. Describe los actos y festejos que se celebraron en Berzocana con el motivo que anuncia la copla. Dice así:

«Trasladáronse a la capilla y entierro donde al presente están, en tres días del mes de Otubre de mill y seiscientos y diez años. Con licencia de don fray Enrrique En Riquez obpo deste dho obpado de Plasencia. Vino a celebrar esta translación apetición desta dha Villa El padre fray Alexo de Avila Prior de la Sta casa de nra. Sra. de Guadalupe con mas de veinte frayles y mas de otras tantas personas.—Traxo de hornamentos y servicio de plata, y colgaduras lomas Rico de su casa. Con musica y ministriles y clarin y tambores; y todo lo demas necesario para hacer como se hizo la dha translación con muy grande autoridad y magestad. La qual (fiesta) autorizó asimismo la muy noble y Leall ciudad de Trugillo, Viniendo su ayuntamiento y corregidor della en forma de ciudad.

Más de veinti religiusus
trajo consigo el prior,
y más de treinta vasallos
para hacer esta función.
El prior de Guadalupi
mandó cuatro platicantis
para que en esta función
los asistan vigilantis.
Buena sea mi llegada
al dar vista al Precursor,
donde está el divino trono
puesto en el altar mayor.
¿Cuyo es aquel aposento
que está en el altar mayor?
Es del Hijo de María
ondi s'encierra el Señor.
Detrás de aquella cortina
y de aquel velo moradu
está la Esencia Divina,
el Señor de lo criadu.
Reliquias de San Fulgen-
[cio
y de Santa Florentina,
dai vitoria en esti lanci
a tus siervas aunque indinas.
Con la colgadura nueva
¡ah qué lindus me parecin!
San Fulgencio y Florentina
entri rosas y clavelis.
Esti ramu os ofrecemus
todas las de nuestu igual;
quisiéramus que valiera
más que vali esti lugar.
Anqui pobres la traemus,
recibir aquesta ofrenda;
es de nuestro amor la prenda
del cariñu que os traemus.
Si te vieris en la cama
postrado y muy enfermu,
acudí con humildá
a Florentina y Fulgenciu.
Al párroco d'esti pueblu
le debemos dar el vitu,
que ha consentidu las fiestas
de nuestros Santos benditus.
Eris un clavel moriscu,
eris un fino coral,
tienis el mundu en la manu
y una esmeralda real.
Virgen pura sin igual,
a tu altar hemos llegadu;
para hablar vengo con Vos
un ratitu deseadu.
Ah qué rato de alegría
ondi el alma se recrea;
mi primer requiebro sea
un Dios te salve María.
Virgen pura sin igual,
entri todas fuistis sola;
dainos vuestra bendición
y llevainos a la Gloria.
Aquí está San Juan Bau-
[tista
con el Corderitu al pie
acompañando a María
y al benditu San José.
San Juan le llaman al
[Santu
más allegado al Señor;
Jesús, qué dicha tenemus:

El qual llevo el palio. Festejolo esta Villa, con franqueza de Alcavalas y tributos por ocho días, con muchos toros comedias y danças y fuegos y otras cosas que hizo por cuatro días, que fueron de sabado aelmartes inclusive. Pregonaronse las franquezas y fiestas dhas quince días antes en las ciudades Villas y Lugares de esta comarca; A que concurrieron muchas gentes.»

tan grau Santu por Patrón.
San Pedro y San Agustín,
y San Antonio en el medio,
y el Cristo de la Victoria
tenéis al lado derecho.
Al Niño de San Antonio
le pedimos un favor:
que nos llevi a la su gloria
y nos dé su bendición.
Perdonái, Santus benditus,
si nos ha faltado gracia
para serviros con ella
y daros las alabanzas.

¿Ondi pondremus el ramu
quí esté bien *arrecadadu*?
Con nuestros Santus bendi-
[tus
y el Señor de lo criadu.
Doblen todus la rodilla
y adoren al Sacramentu,
reciban la bendición
antis de salir del templu.
Echainos la bendición,
San Fulgencio y Florentina;
echainos la bendición,
que nos vamos *deseguida*.

Bonifacio Gil

NOTAS DE LIBROS

MAC CURDY (RAYMOND): *The Spanish dialect in St. Bernard Parish, Louisiana*. Publ. de la University of New Mexico, Albuquerque, 1950. 88 págs. en 4.°

En el último tercio del siglo XVIII, el gobierno español proporcionó a un nutrido grupo de familias canarias los medios necesarios para establecerse en la Luisiana, que hacía pocos años había sido cedida a España. Estos colonos se asentaron en su mayor parte en la *Terre aux Boeufs*, una porción de tierra hoy incluída en la parroquia de St. Bernard y bastante alejada de las líneas importantes de comunicación. El aislamiento de la colonia se acentuó con el derivado del tipo de profesión a que la mayor parte de sus miembros se dedicó: todavía hoy, durante la estación que se extiende desde el 30 de noviembre al 1.° de febrero, se marchan con sus familias a sus puestos en los pantanos, donde viven en barcos cabañas, lejos de toda clase de americanismos, dedicados a colocar redes y trampas para cazar animales apreciados por su piel. El resto del año lo emplean principalmente en la pesca de moluscos, sobre todo en la del camarón. Tanto una como otra ocupación ofrecen frecuentes ocasiones de regocijo y camaradería. Por lo común, un cocinero especial prepara la comida de la noche, que es compartida por diez o doce pescadores. Después de la cena, sigue una larga sesión de bromas, cantos y juegos. Estos regocijos, repetidos noche tras noche, en un medio tan aislado, han contribuído en gran medida a conservar la vigorosa cultura tradicional española.

Al estudio de uno de los aspectos de esta cultura, el dialecto de los descendientes de aquellos colonos, que aún son llamados *isleños*, dedica el profesor MacCurdy la apretada y preciosa monografía, objeto de estas notas y parte de su tesis doctoral.

Con un criterio estrictamente científico, el autor examina primero los rasgos generales del tema y luego sus detalles. Apreciada en su conjunto, la cultura tradicional de la parroquia de St. Bernard, aunque su fondo y raíz siga siendo español, presenta todos los rasgos de la cultura de las zonas fronterizas. En lo que se refiere a la lengua, concretamente, se advierte una gran heterogeneidad de tendencias fonéticas, morfológicas y lexicológicas; formas vacilantes y de compromiso; hasta tendencias de dialectos diferentes en una misma palabra.

Fonética y morfológicamente, el habla de St. Bernard presenta una gran afinidad con la de las Antillas, Andalucía y Canarias. En el vocabulario, por limitaciones de espacio, reduce su estudio el autor a las palabras no corrientes en el español: arcaísmos españoles y variantes fonéticas; términos franceses y franceses de Luisiana hispanizados; palabras francesas y francesas de Luisiana, usadas en el habla cotidiana, que conservan su pronunciación original; dialectalismos canarios; portuguesismos; voces hispanoamericanas; términos ingleses hispanizados y palabras de origen oscuro y desconocido.

Es, en resumen, un interesante estudio sobre la extraordinaria supervivencia de la lengua de una pequeña comunidad que se ha mantenido enquistada en medio de una cultura superior y absorbente.—*J. P. V.*

Cuervo (Rufino José): *Disquisiciones sobre Filología castellana*. Edición, prólogo y notas de Rafael Torres Quintero. Bogotá, 1950; XVI + 669 págs. en 4.°

Gran acierto ha tenido el Instituto Caro y Cuervo al reunir en este volumen los trabajos menores del ilustre filólogo colombiano. La mayor parte de ellos andaban dispersos en revistas de muy difícil adquisición, o en obras que el público de hoy escasamente conoce. Algunos se conservaban inéditos, guardados estérilmente en poder de sus legatarios. Desde ahora, pulcramente editados, todos serán fácilmente asequibles.

Entre ellos, son de especial interés para el dialectólogo el titulado *El castellano en América*, en que se recoge la célebre polémica con don Juan Valera; el *Prólogo* de las *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, ahora dado en su texto auténtico; los estudios sobre *El elemento popular*

*en el diccionario de la Academia Española, El español en Costa Rica y Algunas antigualla*s *del habla hispanoamericana*. Trabajos todos que ya son clásicos en este orden de estudios.

De los materiales publicados en el presente volumen por primera vez, deben destacarse los que el editor agrupa bajo el título de *Voces notables*: breves estudios sobre 65 voces castellanas y americanas, de las cuales algunas han sido estudiadas después con más detenimiento por otros autores.

Dado el carácter de recopilación de la obra, es el editor quien merece los mayores elogios, por el cuidado y esmero con que ha buscado los textos auténticos y los ha presentado de forma fiel y pulcra. El manejo de éstos se hace aún más fácil por el triple índice de materias, de autores y de vocablos.—*J. P. V.*

Pino Saavedra (Y.): *Crónica de un soldado de la guerra del Pacífico*. Con un estudio dialectológico y notas históricas. [Santiago de Chile], 1950. 114 págs. en 4.º

En el ambiente universitario chileno, tan dado al estudio de lo popular, sale a luz esta interesante publicación, que el autor dedica, como tardío homenaje, a la memoria de su maestro, el Dr. Rodolfo Lenz. Para un homenaje de esta categoría, creemos, sin embargo, que nunca es tarde. Más que el momento, importa, en estas manifestaciones de admirativo y afectuoso recuerdo, la forma y la calidad del tributo. Y éste del Sr. P. S. no puede ser más adecuado en ambos aspectos.

Consiste, como su título indica, en la publicación de la *Crónica de un soldado*; pero no de un soldado letrado y culto, como un Pedro Antonio de Alarcón, o un Giménez Caballero, sino de un soldado inculto, un auténtico hombre del pueblo, que escribe una crónica de guerra en la misma habla espontánea, pintoresca e interesante, en que el pueblo se expresa. Y en esto precisamente estriba su valor.

Abundan en España los remedos artificiosos o artísticos del habla popular, e incluso estudios, algunos muy buenos, sobre estas imitaciones—sayagués de los pastores y criados del teatro clásico, extremeño de los versos realistas de Gabriel y Galán—; pero testimonios auténticos del habla del pueblo en narraciones de alguna extensión no son frecuentes.

Los que se han recogido—algunos cuentos—se han aprovechado casi exclusivamente para estudios fonéticos.

Convendría prestar más atención a estas manifestaciones espontáneas de la expresión popular. Está bien recoger cuantas muestras se pueda de la literatura tradicional—romances, cuentos, coplas, adivinanzas—; pero junto a esto, que es lo que hasta ahora principalmente se ha hecho, deben coleccionarse y estudiarse los documentos vulgares y corrientes de expresión. En las Azores, por ejemplo, el Dr. Silva Ribeiro ha estudiado el lenguaje de las cartas de indianos, y en Chile se han recogido y publicado romances vulgares tan prosaicos, que casi no tienen otro valor que el dialectal.

Y, precisamente, el gran animador de estos estudios de los documentos menos artísticos pero más auténticos de la literatura popular chilena fué el Prof. Lenz, a cuya memoria el Dr. Pino Saavedra dedica su obra. Por esto decíamos que el homenaje no podía ser más adecuado.

El estudio que el Sr. P. S. hace del texto es muy completo y documentado. En él, después de examinar el valor histórico y el significado psicológico-folklórico del documento, acomete su análisis dialectal, en el que demuestra su sólida formación lingüística. Esta parte, que es la más valiosa de la publicación, consta de varios capítulos, en los que trata del aspecto ortográfico, del fonético, del morfológico y del sintáctico. Todo con la mayor seriedad y la más rigurosa técnica. Un «vocabulario» y un «índice de palabras y frases» completan esta obra, que puede servir de modelo en su género.—*J. P. V.*

Pires de Lima (J. A.): *No crepúsculo*. Porto, 1951, 169 páginas en 4.º

Según parece, el ilustre profesor Pires de Lima tiene desde hace algún tiempo la obsesión de sus muchos años y de su escasa salud, y, en consecuencia, la preocupación de disponer y ordenar todo para el último viaje. Así, por ejemplo, viene recogiendo sus publicaciones, muy variadas y dispersas, en volúmenes con títulos tan expresivos como *No limite de idade*, *Dobrando o Cabo Tormentório* y, ahora, *No crepúsculo*. A pesar de su condición de médico, olvida, por una parte, nuestro sabio amigo que la visita que él aguarda no llega, por lo general, cuando se la espera, y, por otra, que

los enfermos, al volverse crónicos, suelen también hacerse «inmortales». Nosotros, por lo menos, así se lo deseamos.

En este volumen, de contenido misceláneo como los anteriores, reúne los siguientes estudios, relacionados con los propios de esta revista: *O homem medida de todas as coisas*, sobre modos de decir derivados, por lo general metafórica y pintorescamente, de la Anatomía popular; *Sol na eira e chuva no nabal*, sobre el cultivo de los nabos; *A alma de Portugal na sua passagem para o Brasil*, publicado en el volumen IV, 1948, de esta revista y que, por consiguiente, ya nuestros lectores conocen; *Coisa ruim*, en el que recoge abundantes supersticiones de la región del Bajo Miño; *O malhão, malhão, triste malhão*, sobre una antigua canción popular de este nombre; *A teratologia n' «Os Lusíadas»*, posiblemente el mejor estudio del interesante volumen, sobre los seres mitológicos monstruosos—gigantes, cíclopes, tritones...—, de que se habla en la gran obra de Camões; *Os fiéis de Deus*, referente a la limosna para los difuntos que el día de éstos, 2 de noviembre, se pedía en Santo Tirso; *As bebidas alcoólicas no folclore ibero-americano*, y *Os moradores de S. Simão de Novais e as suas alcunhas*, sobre los temas que los mismos títulos indican, publicados también en nuestra Revista, tomos VI y V, respectivamente. Como se ve, un contenido bastante rico en estudios folklóricos.

Deseamos mucha salud al infatigable profesor para que todavía nos siga regalando durante mucho tiempo con estudios como éstos, e incluso para que, algún día, pueda agrupar toda su producción etnográfica en volúmenes especiales.—*J. P. V.*

Cocchiara (Giuseppe): *Genesi di leggende*. 3.ª edición, Palermo, Palumbo, 1949.

El interés de este volumen del ilustre catedrático de Folklore de la Universidad de Palermo y director del Museo Siciliano de la misma ciudad, queda evidenciado al saber que se trata de la tercera edición, habiendo aparecido la primera en 1941. Este libro, y *La formation des Légendes*, de A. Van Gennep, han de ser forzosamente consultados por todos aquellos que se ocúpan, no ya en el estudio, sino en la recogida de leyendas, pues su acierto y su interés en la tarea se acrecentarán grandemente.

Considera dos aspectos en la narración popular: uno, el

literario, y otro, la historia o el tema, que es del dominio de la tradición popular, y avalora esta idea con el pensamiento del gran antropólogo Malinowski de que en el mito lo que interesa es el motivo y no el texto.

Como precursores de las diversas teorías de la formación de los mitos y las fábulas, señala en Francia a Fontanelle, y en Italia, a Vico, pero el asunto no toma aspecto científico hasta Max Müller, sostenedor de la teoría ariana como fuente de los mitos que tiene por objeto la salida y la puesta del sol, Psiche; otra teoría es la indianista, defendida por Benfey, de que todos los cuentos populares tienen su cuna en el Oriente y esencialmente en la India, aunque apartándola de su absolutismo inicial es defendida por el gran folklorista italiano Pitré; conocida con el nombre de teoría antropológica, es la iniciada por Tylor, que sustenta como base de todas las búsquedas mitológicas y religiosas, la cultura y la mentalidad primitiva; le sigue Frazer, sustituyendo al animismo la magia. Analiza a continuación la teoría sostenida en Finlandia inspirada en el criterio filológico y que ha servido de base a Aerne para la clasificación por tipos de cuentos y narraciones a principios de siglo, y a la más moderna y científica del investigador americano, S. Thompson.

A este capítulo en que señala las esenciales teorías sobre el origen de los mitos, fábulas y cuentos siguen otros seis con ejemplos en que el competente folklorista va analizando el desarrollo de una leyenda, iniciándola por «la storia de la moglie de Lot», que tomándola del Génesis sigue su proceso empezando por el examen de los motivos míticos, en los que la advertencia de no volver la cabeza corresponden a un castigo que pueden ser según algún mito como el de Enea al descender al infierno con la cara vuelta a la derecha, o sencillamente un rito o elemento ritual. Estudia después el segundo motivo, o sea la salificación o petrificación de un ser humano, en el que encuentra tan múltiples como interesantes ejemplos; señala algunas leyendas primitivas relacionadas con este argumento, terminando con unas conclusiones.

Un análisis y estudio semejante al realizado para la leyenda precedente, hace el Prof. Cocchiara en otras seis leyendas, resolviendo problemas diversos según van planteándolos el estudio del origen de cada leyenda, lo cual capacita al lector para poder a su vez estudiar la trayectoria y el origen de las leyendas y los cuentos.—*N. de Hoyos Sancho.*

ROSEMBERG (TOBÍAS): *El Transplante*. Contribución al estudio del folklore médico americano. Tucumán, 72 págs.

En los vastos terrenos de la Argentina son muchos los que con singular acierto se dedican al estudio del folklore y, entre ellos, debe señalarse a Tobías Rosemberg, colaborador del Instituto de Antropología de la Universidad de Tucumán, cuya obra por primera vez hoy reseñamos en nuestra revista, aunque hace ya quince años que publica sobre el folklore argentino. Siente preferencia destacada por los temas de medicina popular, y a uno de ellos está dedicado el presente tomito; al trasplante de una enfermedad a otro individuo, a una planta o aun a algún objeto, método que se usaba en la antigüedad en la India, Egipto y Grecia, de donde señala alguna cita concreta; avanzando en la historia se ocupa de algunos casos reseñados en Europa; nada dice de España, y es curioso que la lectura de este libro a mí me ha hecho recordar que de niña una criada de la provincia de Toledo cuando tenía hipo me decía que se quitaba enviándosele con el pensamiento a una persona determinada. En la cita de casos de América la hace por grupos de enfermedades o medios de curarlas, el más general por transplante a plantas, y refuerza la idea con algún caso de Europa, del que siempre señala concretamente el lugar del que le ha tomado. Acaba señalando el fallo de este método curativo, y es que un mismo destino guía a la planta y al ser humano; así, una poda o enfermedad sufrida por el árbol daña al individuo, y el dolor o aun la muerte del individuo puede representar el fin de la planta.

En el mismo volumen incluye un trabajo sobre los «velorios» que se celebran en Tiripo y Villa Giménez, en cuyas localidades de Santiago del Estero estudia esta interesante faceta del culto a los muertos, con extraordinarias costumbres practicadas el «día de las Animas», iluminando todas las sepulturas del cementerio donde pasan la noche y en cuyos alrededores se instalan carros en los que se venden comidas y bebidas. Acaba señalando las posibles ascendencias de los «velorios», donde se demuestra la erudición de T. Rosemberg.—*N. de Hoyos Sancho*.

ROSEMBERG (TOBÍAS): *La serpiente en la medicina y en el folklore*. Buenos Aires, Ed. Tridente, 106 págs. ilus.

Por creerse la serpiente símbolo de la vida eterna, es por lo que llega a ser símbolo de la medicina, por considerar que

toda enfermedad procedía de un veneno, y que la serpiente tenía en su cuerpo una sustancia antídoto de su propio veneno; tras una breve historia de la serpiente en la medicina, en la que se señala una gran identidad de creencias y prácticas en todos los pueblos, trata de la serpiente en la terapéutica aborigen popular americana, empezando por los toltecas, precursores de los aztecas; es curioso el interés de los descubridores por la piedra bezoar, panacea universal, señalada por el P. Acosta en su *Historia Natural de las Indias*; el poder curativo de la camisa de la serpiente; la influencia de éstas en las enfermedades de la mujer, y otros temas.

Ocúpase en otros capítulos de las creencias y supersticiones americanas, de la que hay representaciones en templos mayas y aztecas en el sentido de ser protectora de las parturientas y símbolo de la fecundidad. Termina el sugestivo trabajo transcribiendo cincuenta creencias y supersticiones relacionadas con la serpiente.—*N. de Hoyos Sancho.*

Moya (Ismael): *Didáctica del folklore*. Buenos Aires, «El Ateneo», 1948, 294 págs.

La personalidad del autor del presente libro es suficientemente conocida a los lectores de esta Revista, ya que es, sin duda, uno de los más eminentes cultivadores del folklore en la República Argentina, y de sus libros anteriores, *Romancero* y el *Refranero*, editados ambos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, hemos dado cuenta, destacando que son dos profundos y serios estudios. En su calidad de Inspector de Primera Enseñanza ha viajado y vivido por diversas regiones de su patria, lo cual le da un amplio conocimiento de la misma, y ha sentido un afán de abrir un camino a los maestros en el amplísimo campo del folklore para que puedan orientar a sus discípulos, ya que el folklore es precioso auxiliar de la enseñanza.

Con el nombre de Williams Toms se inicia el libro, es norma aceptada y natural, pero el autor advierte que, aunque nacida la palabra en 1846, el estudio es muy anterior, para lo cual cita autores concretos, pero en realidad estos autores no estudiaban sino una rama, refranes, cuentos, mitos, etc., pues la ciencia del folklore en su conjunto no se logra hasta que alguos notables antropólogos, Lang, Boas, Ratzel, Manilowsky, entre otros, se ocupan del tema.

Se ocupa del hecho folklórico y de las condiciones que ha de tener para serlo realmente, teniendo el criterio muy acertado de que no han de ser forzosamente pasados, sino que pueden vivir en el presente, lo que necesita para reconocerlo es tener perspectiva histórica. Analiza lo que es tradicional, elemento esencial de lo folklórico, y enaltece su valor como herencia recibida de los antepasados, de lo que todo pueblo se enorgullece, negando que el hecho folklórico haya de ser oral.

Al ocuparse de las doctrinas folklóricas las hace rrancar de Evhémero, tres siglos a. J. C., que estudia las religiones en función de la naturaleza y del hombre, siendo siempre el origen de los mitos algún hombre, contra la teoría de Teógenes, de que los mitos eran una representación alegórica de los fenómenos de la naturaleza. Expone con claridad teorías de las escuelas mitológica, filológica, antropológica e historicista acerca del origen de los cuentos y de los mitos.

El capítulo dedicado a la investigación del folklore coincide bastante con lo que en el *Manual de Folklore*, de Hoyos, se llama sistemas y métodos de investigación, y lo que allí se denomina método etnográfico es lo que Moya y R. Cortázar designan como investigación integral, siendo la idea la misma.

Dedica otro capítulo al folklore literario, para meterse de lleno en la didáctica del folklore. Aboga por la necesidad de que en las Escuelas Normales se explique el folklore para que luego el maestro pueda recoger datos y orientar al niño, para que éste alcance la emoción de lo tradicional.

En lo que llama los centros de interés hace un señalamiento de temas con un guión que pueda orientar al maestro. El folklore literario juega gran papel en la enseñanza, ya que tan aficionados son los niños a cuentos, fábulas, canciones, etcétera, y tan útiles pueden ser en las clases de lenguaje y composición. También para la enseñanza de la Historia el folklore es un gran auxiliar, puesto que en él pueden explicarse costumbres que quedan como supervivencias de creencias y ritos. La importancia es aún más acusada en la geografía, ya que por medio de mitos y leyendas pueden explicarse al niño muchos hechos geográficos; de gran interés es también el folklore de las plantas y animales, e infinitos los cuentos y leyendas con ellos relacionados. El interés del canto y de la danza está por todos reconocido.

Aun en las ciencias puras, las matemáticas, que podrían parecer tan alejadas del folklore, «existe una perspectiva folklórica plena de matices»; por un lado, el simbolismo de

cada número, que debe tenerse en cuenta, y además, los juegos y rimas, que ayudan a contar a los niños, y aún las adivinanzas, que les enseñan las operaciones sencillas.

No necesita encarecerse el interés de los museos folklóricos, y, según el autor, puede crearse uno en cada escuela con materiales de la región, y para facilitar la tarea inserta una guía de exposiciones del folklore.

Para terminar, hace una breve antología del folklore argentino, desde los cronistas, en los que los folkloristas encuentran materiales utilísimos, a los varios historiadores que han tocado estos temas, destacando a Sarmiento, para luego señalar los verdaderos estudios folklóricos de fin de siglo, entre los que Ambrossetti merece especial mención, así como don Ricardo Rojas, bajo cuya dirección se han publicado interesantes trabajos en la Facultad de Filosofía y Letras, de Buenos Aires. También señala la labor del Consejo Nacional de Educación, recogiendo materiales folklóricos por medio de los maestros, que dió excelentes resultados.

Dedicado a los maestros, el libro de I. Moya es muy útil a los folkloristas, pues, aunque brevemente, trata y concreta algunos temas generales, presentándolos con gran claridad.—*N. de Hoyos Sancho.*

México en el arte. Núm. 6. Diciembre de 1948. Instituto Nacional de Bellas Artes. Secretaría de Educación Pública. Imprenta Nuevo Mundo, S. A. México, D. F.

Aunque ha llegado a nosotros con algún retraso, hora es de que dediquemos una reseña a esta importante revista que tanto honra a la cultura mejicana. En tamaño folio, con excelente papel, trae magníficas reproducciones del arte azteca en sus varias manifestaciones: pictóricas (como las del pintor José Clemente Lozano); arquitectónicas (Teatro al aire libre de la Escuela Nacional de Maestros, de Mario Pani, con pinturas murales de Orozco y una exposición de obras de este último artista); plásticas, con trabajos de Pablo O'Higgins, Olga Costa y Francisco Goitia), decorativas, etc., sin faltar algunos aspectos de la música y del teatro en Méjico, cuya mención no entra en los propósitos de la presente información.

Porque el objeto que nos trae en estas líneas se contrae en particular a dar noticia de artículos que la publicación de re-

ferencia dedica especialmente a asuntos navideños. Dada su cuantía, sólo haremos una breve descripción:

Episodios de Navidad, por Agustín Yáñez (con ilustraciones de Julio Prieto), titulados «Las campanitas», «La voz triste» (con coplas de Navidad) y «Las tres princesas».

Acta sobre piñatas, por Julio Prieto y Salvador Novo. Estudio dialogado sobre el origen y significación de las piñatas mejicanas durante la Navidad, piñatas que adoptan formas de dragones, pájaros, animales domésticos, etc.

Nacimientos de antaño y hogaño, por Manuel Romero de Terreros, habla desde su origen tradicional: fines del año 1223, en que San Francisco de Asís quiso festejar la Natividad del Niño Dios con un amigo, al que mandó colocar en la cueva de un monte un pesebre lleno de heno con un asno y un buey, para contemplar con sus propios ojos lo pobre y miserable del nacimiento del Señor, que por amor a los hombres quiso venir al mundo para dar ejemplo de humildad.

Destaca los nacimientos de origen español, como el que mandó labrar en Nápoles (y traído a Méjico) el duque de Medinaceli en el siglo XVII, y su mayor esplendor en construirlos en el propio país durante la XVIII centuria. Los de construcción indígena aportan a este arte imaginero interesantes obras artísticas, en las que emplean el *zumpantle*, «madera casi tan ligera como el corcho», y cubiertas con una ligera capa de yeso. Termina explicando la forma en que son guardadas las distintas figuras para los años sucesivos, pues esta popular y piadosa costumbre sigue latente en aquel país.

Música de Navidad en México, por Vicente T. Mendoza. Importante estudio del eminente folklorista mejicano, conocidísimo en todos los medios investigadores de América y Europa.

Evidencia el origen español de sus ejemplos poéticomusicales, de los que publica un buen número, trayendo a colación una crónica del siglo XVII de Fray Juan de Grijalva, de la Orden Agustiniana en Méjico, en la que el Papa Sixto V, por Bula promulgada el 5 de agosto de 1586, concede indulgencia plenaria a cuantos, confesados y comulgados, asistieran a las misas llamadas del Aguinaldo nueve días consecutivos antes de la Pascua de Navidad, al amanecer, en las que probablemente se cantaban villancicos formando parte de la liturgia.

En plena época colonial, gracias a varias encuadernaciones adheridas a los forros de pergamino, se han conservado coplillas de carácter pastoril que llaman *retahilas*.

De los siglos XVII y XVIII se conocen varios villancicos de procedencia erudita (uno de ellos reproducido por el autor) que se usaban en las catedrales y conventos.

La música navideña de uso tradicional fuera de las iglesias divídela el señor Mendoza en tres grupos: 1.º La que se ejecuta en las «nueve jornadas», o sean las Posadas, de atribución evidentemente mejicana (como consta en el *Acta sobre piñatas*, antes mencionada, las posadas son fiestas caseras; su parte ritual consiste en pasear por la estancia de la casa al Santo Matrimonio, al que conducen a una puerta cerrada en solicitud de posada; ésta es denegada por un hipotético posadero que está situado detrás de aquélla; terminada esta ceremonia, que es acompañada con cantos originalísimos, seguidos de la letanía, se deshace la procesión y comienza el baile, que es amenizado a discreción con confituras, bebidas, etc. En estas fiestas de posadas tienen lugar también las ya mencionadas piñatas, que contribuyen a dar animación y jolgorio al festejo, que dura nueve días). 2.º La que tiene lugar la noche de Navidad; y 3.º La perteneciente a las *Pastorelas*. Estos grupos abarcan series sumamente variadas, algunas con más de un siglo de uso. Otros ejemplos que publica han sido recogidos de la actual tradición oral o comunicados por amigos del autor. En suma, su documentación ofrece curiosas e importantes contribuciones.

Misterios de Navidad en España y México, por Julio Jiménez Rueda. Analiza el teatro en la Edad Media, que tenía un carácter esencialmente religioso; los Autos Sacramentales de Lope de Vega y Calderón de la Barca, al lado de los cuales alcanzaron alta significación las representaciones de la Pasión del Señor y las del nacimiento de Jesús. Un *Auto de los Reyes Magos* fué representado en lengua náhuatl en el colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco en los primeros años de la colonización en Méjico.

Las representaciones de Navidad que dieron origen a las «pastorelas», fueron traídas a Nueva España por los misioneros, con objeto de catequizar a los indios. Las pastorelas proceden de la época virreinal. Constituían «simples acompañamientos del oficio de medianoche: cantos de villancicos, tañido de zampoñas, coros de pastores». Menciona seguidamente varias publicaciones de pastorelas en dos, tres y cuatro actos.

Aún se representan pastorelas en San Antonio (Texas) y pueblos próximos, reminiscencias de las comedias de pastores que los aludidos misioneros llevaron a otros confines, como

las Californias y Nuevo México. Llevadas a cabo por vecinos humildes de la Colonia mejicana, lo rústico del lugar, lo ingenuo de su argumento, la sencillez de su decoración, no obsta para que los espectadores (varios centenares) sean presa de honda emoción al contemplar tan singular espectáculo, que se repite año tras año con evidentes signos de escalofriante realismo.—*Bonifacio Gil.*

MELO (VERÍSSIMO DE): *Adagiario da alimentaçao.* Edición del Directorio de Documentación y Cultura de la Prefectura Municipal de Natal. Natal, 1950.

En el limitado sector de la capital norterriogradense, el ilustre jurista Veríssimo de Melo—maestro de folklore, aunque confiese lo cultiva por afición—ha recogido de primera mano, auxiliándole sólo los alumnos de las Escuelas del Estado, unas 7.000 paremias, de las que aprovechó para este trabajo las relacionadas con la alimentación, que suman casi dos centenas.

Ya es mérito reunir una colección de refranes tan locales, pero la cultura de Veríssimo de Melo nos proporciona además la glosa de cada uno y su concordancia con los de otras regiones y países, precisando exactamente el autor y página del libro confrontado.

El orden que sigue es el alfabético de la palabra que contiene la esencia del mismo, o por la que se aplica el refrán alimentario.

Al final de su trabajo incluye la bibliografía consultada. Ella nos demuestra cómo este volumen podía haber sido muchísimo mayor, de haber citado refranes que no son locales.

Por necesidades editoriales, manifiesta su autor en el prólogo que, no es ésta la orientación amplia que pensaba dar a su trabajo ; más bien creemos que, en esa clásica división de libros en grandes y pequeños, no por su volumen, sino por su contenido, éste pertenece a los primeros, pues todo su material es aprovechable para cuantos trabajos traten de este tema.

Nuestra felicitación cordial a su autor y a la Sociedad Brasileira de Folklore, que con este selecto trabajo demuestra una vez más el entusiasmo y capacidad de sus miembros.—*Castillo de Lucas.*

RODRÍGUEZ LÓPEZ (JESÚS): *Supersticiones de Galicia.*—Tercera edición. Madrid. S. F. Un vol. en 8.°, 214 págs.

Sin duda los médicos rurales pueden prestar un inmenso servicio al folklore auténtico, recogiendo directamente de labios del pueblo refranes, dichos, coplas, supersticiones, remedios y cuanto material de interés etnográfico y filológico pueda desearse. Ejemplo lo tenemos en este libro que el Dr. Rodríguez López ha formado recorriendo las aldeas de Galicia, donde ejercía su noble profesión.

Pero no es suficiente recoger datos; es preciso glosarlos y estudialos a la luz de la ciencia médica, y en el presente libro también a la luz de la teología, pues las supersticiones rozan constantemente entre la gente del pueblo con la religión cristiana.

En vida del autor se publicaron las dos primeras ediciones, y ahora su hijo, el Dr. Rodríguez Pedreira, honra la memoria de su progenitor con esta tercera, dado el extraordinario interés que entre folkloristas y médicos había por la reedición.

Estudia en primer término las supersticiones en general y después particularmente las de Galicia, haciendo historia de las mismas a través de los distintos pueblos celtas, fenicios y romanos que la ocuparon; después, en el período ya del cristianismo, los residuos de las anteriores y nuevas formas emanadas de la psicología gallega.

Hace una clasificación de las supersticiones de la siguiente forma: 1.° Supersticiones de cultos superfluos. 2.° Supersticiones de culto indebido. 3.° Divinación. 4.° Vana observancia; y 5.° Maleficio. En cada uno de estos tipos hay múltiples variedades que va describiendo con ejemplos prácticos tomados directamente, citando las personas y lugares donde se refieren tales supersticiones.

El último capítulo lo titula «La fe y el progreso», y considera que estas dos armas son las únicas para luchar contra las supersticiones, que sin en todos los órdenes son perjudiciales, mucho más es cuando se aplican a la Medicina, por el gravísimo peligro que para la salud representa el seguir estas prácticas, en que además de representar la confianza en un poder sobrenatural, ajeno a Dios, llevan en sí un gravísimo riesgo, por no atender los consejos dictados por la Ciencia.

El libro del Dr. Rodríguez López debe servir de ejemplo para que en todas las localidades españolas se hiciera un es-

tudio semejante, con lo cual se llegaría a conocer la auténtica Medicina popular en España.—*Castillo de Lucas.*

ARCEO BENAVENTANO (FERNANDO): *Adagios y fábulas.* Edición facsímil de la publicada en Salamanca el año 1533. Traducción del latín al castellano por Tomás Trallero Bardají. Un vol. en 8.°, 250 pás. Barcelona, 1950.

Nos encontramos ante un libro olvidado y desconocido, pues no figura en los catálogos de Sbarbi, ni en el Melchor García, que son los más completos de la paremiología española. En su portada, traducida, se lee: *Cinco quincuagenas de adagios vertidos del castellano al latín, por Fernando de Arce de Benavente, precedidos de una fábula.* Se imprimió en Salamanca el 2 de abril de 1533.

Razona Arce—escrito el apellido en castellano—el por qué se le ocurrió componer este libro, y la explicación no puede ser más pedagógica, pues siendo profesor de latín de Salamanca, observó que los alumnos a última hora de la tarde estaban tan fatigados de las clases, que ya no prestaban atención; hizo un ensayo de poner ejemplos y glosas en verso de refranes castellanos, traduciéndoles al latín, y ello despertó el interés de los escolares, del mismo modo que se excita el apetito «por medio de ensaladas arregladas con ciertas asperezas de gusto, o con camarones...».

Cada adagio está—dice el autor—«contenido dentro de cuatro versos... los dos primeros exponen el pensamiento de la lengua española... y con los dos últimos el meollo, como se dice, esto es, la sentencia de las palabras, envuelta por la cáscara».

Comienza siempre el autor cada quincuagena por una fábula de Esopo, «para que recreando allí el ánimo no poco y conducido de paso a una amena senda, llegar más alegre a leer cuanto siguiere...».

El traductor, D. Tomás Trallero Bardají, ilustre profesor de griego y latín, ha realizado con todo esmero su labor, venciendo las naturales dificultades en estos libros escritos en caracteres góticos, llenos de abreviaturas e interpretando fidelísimamente la versión latina original.

Satisfechos pueden estar los editores del esfuerzo que han realizado, digno de todo elogio, por la plausible idea de editar esta notabilísima obra con una pulcritud esmerada en la edición corriente, y que ha de ser aún más perfecta en la edi-

ción especial en rico papel de hilo. Bien lo merece un autor que lleva cuatro siglos olvidado.—*Dr. Castillo de Lucas.*

PEREIRA (VERGILIO): *Cancionero de Cinfães.* Un vol. en 4.°, 584 págs. Porto, 1950.

La Junta da Provincia do Douro Litoral, superándose en sus publicaciones, edita el presente Cancionero, auténtico archivo lírico y poético popular del Concejo de Cinfães.

Para mejor estudiar todas las características de la región, y que pueden explicar tan vario y rico cancionero, preceden unos capítulos del más extraordinario interés. El primero, está destinado al estudio histórico etnográfico de la región, topografía, costumbres, leyendas, lenguaje y vida de sus habitantes. Lo escribe el profesor Bertino Daciano.

El maestro Augusto César Pires de Lima, escribe el segundo capítulo, dedicado al análisis de la poesía popular de Cinfães; en él relaciona las cantigas de esta localidad con las de otras regiones del país, clasifica las coplas y, en particular, se refiere a aquellas propias de los distintos oficios locales, como los de aserrador, resinero, trabajadores de lino, aceituneros, etc., etc., lamentando que las fábricas que se levantan y las minas que se abren, así como los caminos que rasgan las tierras y que tan necesarios son para el progreso y riqueza material, contribuyan al empobrecimiento de las tradiciones y de sus sentimentales cantos; por ello elogia el mérito de Vergilio Pereira, que sin medir esfuerzo ni acobardarse ante las muchas fatigas, compuso este riquísimo Cancionero.

Con un carácter técnico, limitándose a las canciones, el musicólogo Roberto Benito, estudia la forma, estructura y temas de estos cantos de Cinfães, en los que pueden hallarse los más variados ritmos y reminiscencia de ellos en las obras más famosas.

Estos tres estudios son, como indicamos, preliminares de la obra de Pereira, y cuyo comentario merece ser realizado por un musicólogo; basta decir que comprende 301 canciones reproducidas con su pentagrama para ser interpretadas, además de las notas de su género melódico, letra y estribillo.

Una vez más, felicitamos a esa benemérita Junta da Provincia de Douro Litoral, por patrocinar obras que, como el presente Cancionero, sólo es posible editar en un organismo oficial, que tan generosamente sabe comprender la riqueza espiritual de su región.—*Castillo de Lucas.*

REVISTA DE REVISTAS

ANALES DEL INSTITUTO DE LINGÜÍSTICA. Dir., F. Krüger. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina, 1950, tomo IV, 370 páginas.

Tras cinco años de interrupción vuelve a aparecer esta interesante publicación, dignamente dirigida en la actualidad por el Prof. F. Krüger, tan conocido y querido en España por la gran labor investigadora que a nuestra patria ha dedicado, especialmente a las regiones montañosas del Pirineo y León. Según señala el Prof. Krüger, en una nota dirigida al lector, además de trabajos sobre filología, se recogerán en la revista aspectos del folklore y la etnografía; de estos temas se insertan en el presente número los siguientes: K. KUNATH, «*La casa rural en el Este de Guatemala*», zona lingüística española, a diferencia de las regiones montañosas del Oeste, en que se conserva el elemento y la lengua indígena, el *cakchiquel*. Se estudia la casa de una sola habitación y sus principales elementos, la cama, la cocina y el horno.—F. KRÜGER, «*El Pirineo Español. Arte popular decorativo en Cataluña. La fiesta de Navidad*», amplios comentarios a estas tres obras fundamentales de Violant publicadas en los últimos años.—*R. Violant i Simorra*, «*Terminología sobre el foc, la llar y la llum al Pallars Sobirá*», para dar un mayor interés al trabajo, en vez de hacer una lista de nombres, los agrupa y comenta por temas.—Más de una tercera parte del volumen está dedicada a *Reseñas*.

ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES. Bale. Tomo XLVI, c. 2.

H. G. WACKERMAGEL, «*Die Freiheitskämpfe der alten Schweiz in volkskundlicher Beleuchtung*» (La lucha por la libertad de los antiguos suizos a la luz de la cultura popular). — EDUARD STRÜBIN. «*Die neuere Entwicklung der*

Fastnacht in Basel-Land» (Desarrollo del Carnaval en tierras de Basilea). Examina el carnaval en relación con el de las ciudades próximas, e influencias que de él ha recibido. *Bibliografía.*

T. XLVI, c. 3-4. Robert Wildhaber, «*Schneckenzucht und Schneckenspeise*» (Cultivo y comida de los caracoles). Detallado estudio sobre los caracoles de tierra y de agua, su cultivo, formas de hacerlos salir con canciones, instrumentos para recogerlos. Trae datos de España.—Lutz Röhrich, «*Der gegenwärtige Stand der Volkskunde in Deutchland*» (Estado actual del folklore en Alemania).—W. Altwegg, «*Zum Hinschied von Friedrich Ranke*» (Despedida a Friedrich Ranke). Nota necrológica de este catedrático de Filología germana, sucesor en Basilea de Hoffmann-Krayer.—Walter Weidmann, *Schriftenverzeichnis* (von Friedrich Ranke) (Bibliografía de F. Ranke).—E. Schule, «*A propos des Brandons*», al rehacer la papeleta de Brandón, o sea tea, hachón para el *Glossaire des patois de la Suisse romande*, encuentra una serie de documentos interesantes, de los que transcribe algunos.—*Bibliografía.*

Douro-Litoral. Boletim da Comissão Provincial de Etnografía e Historia. Porto, 1950. Quarta série, I-II, 160 páginas.

Los trabajos más en relación con nuestra revista son: Carlos Lopes Cardoso, *Cancionero popular de Cete*, sin música.—Manuel Vieira Dinis, *Plantas medicinais de uso tradicional*, por orden alfabético cita las plantas y los remedios para los que las emplean.—F. Barbedo Galhano, «*Cabanas*», construcciones de paja de la región litoral entre Douro e Minho.—Laureano Prieto, *A cantiga no Gudiña (Ourense)*.—Flavio Gonçalves, *Da Forca da Póvoa de Varim. La Rua dos Fiéis de Deus, e do mais que adiante se verá.* Tradición sobre la existencia de una horca en Póvoa de Varzin, que evidencia el que a ese lugar conduce la calle de Fiéis de Deus, con montones de piedras que se forman donde hubo un muerto por accidente.—Franklin Nunes, *Reque-reques e matracas de Fão*, notas ampliando las ya publicadas en el Boletim por F. Gonçalves, sobre estos instrumentos para hacer ruido en los oficios de Semana Santa.—Padre M. da Costa Ferreira, *Agricultura caseira*.—M. Luisa Carneiro Pinto, *Alma femenina (Tradições de Beião)*. Trata de la vida de las

mujeres de Beião durante la emigración forzosa de los maridos al Brasil para ganar algún dinero.—S. Gonçalves das Neves, A. C. Pires de Lima y B. Daciano, *Tradições de Azurara* (Ensalmos e orações).—Armando de Mattos, *Olaria do Douro-Litoral. Vila de Feira.* Se hace cerámica en tres sitios, cerámica roja del tipo de la de Ovar.—*Noticiario.*—*Bibliografía.*

Eusko-Jakintza, Revista de Estudios Vascos. Dir., J. M. de Barandiarán. Sare, Francia, 1950, vol. IV, núms. 1-2-3, 258 páginas.

Los artículos de esta Revista más en relación con nuestros estudios son: Lamare, Pierre, «*La structure physique du Pays Basque: son retentissement sur la geographie humaine et l'histoire régionales*», afirma que el hombre es el reflejo del suelo en que vive, y que el alma más que el cuerpo está influída por la forma de vida que impone el suelo y clima.—J. M. Barandiarán, «*Materiales para un estudio del pueblo vasco en Laginaga*», una serie de creencias y leyendas referentes a demonios, espíritus, brujas y magos.—Leremboure, Michel, «*La chasse à la palombe au Pays Basque*».—R. Gimet, *Le Kostatar. Dialecte basque de la région de St. Jean de Luz,* muerto el autor, H. Gaver publica la parte de este trabajo relativa a fonética, dejando para otra ocasión la relativa a la entonación.

Folklore, *Rivista di Tradizione Popolari.* Dir., Raffaele Corso, Napoli, 1950, anno IV, fas. III-IV, 123 páginas.

Antonino Basile, «*Folklore della Calabria. Tre canzoni epico-biriche. Tonetta bella-Cecilia-L'Avvelenato*», la más bella forma de canciones narrativas importada su forma métrica de Francia. Varios ejemplos.—Enzo Mascia, «*Folklore del Molise. Danze Popolari*», recoge las cinco danzas más características de esta región, que son: el «saltarello o tarantella», con formas parecidas en toda Italia, es un baile de resistencia; el «marauasc», danza alrededor del fuego; «Tric e track», de nombre onomatopédico; «Tarantella ricciolana», danza de parejas en número par; «tozzacul», en que empuja al de la derecha y el hombre reverencia a su pareja.—Irene Malecore, «*Folklore del Salento*», se ocupa de la «ne-

nie» o canciones fúnebres, y de poesía religiosa.—DOMENICO PRIORI, «*Folklore Abruzzese*», se ocupa de San Juan Bautista y las creencias prácticas a él referentes, y de ritos nupciales.—ANTONIO MAFFER, «*Folklore dell'Irpinia Il Maiano*», trata de la creencia en los magos.—ACHILLE LAURI, «*Folklore della Terra di Lavoro. Superstizioni popolari*», principalmente médicas.—LEO PICONE, «*Folklore siciliano, La processione del Corpus Domini con la Sfilata dei Santi in Corleone*», gran procesión con muchos Santos adornados con frutos, que se repite en la Octava.—C. F. SACCHI, «*La casa rurale del Barcellone. (Contributo alla conoscenza della dimora rurale siciliana)*».—*Note e commenti.—Bibliografía.*

RIVISTA DI ETNOGRAFIA. Dir., G. Tucci. Napoli, 1950, anno IV, números 1-2, 48 páginas.

O. FALSIROL, «*Personalismo del Mana*», considera el «mana» como una fuerza extraordinaria tanto natural como sobrenatural, y en su acepción central equivale a fuerza sobrenatural mística.—L. FIORE, «*Del cannibalismo dei ciclopi*».—EROS PICCIRILLO, «*La case di terra*» *del Cortonese*», en el valle de Chiana, existen aisladas entre los campos cultivados casas construídas con barro.—G. TUCCI, *Due Scomparsi: De Jonghe-Speiser*, semblanza y bibliografía de estos dos etnógrafos.—*Notiziario.—Bibliografía.*

1950, anno IV, números 3-4, págs. 49-96.

G. TUCCI, *I Baria e il Cunama e il problema del loro matriarcato*, se ocupa de las manifestaciones culturales de estos habitantes del Suroeste de Eritrea, y especialmente de la organización familiar, con privilegio de la mujer.—G. COCCHIARA, «*Il mito come «storia vera»*», elogia la obra de R. Pettazzoni «*Corpus mythorum*», ya que la mitología es base de la vida espiritual de los pueblos primitivos. Señala que la diferencia entre historia cierta y falsa se relaciona no con el contenido, sino con la naturaleza del mito.—F. DE CASTRO PIRES DE LIMA, *La sirena nel folklore portoghese*, la estudia en la canción popular.—*Notiziario.—Bibliografía.*

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA. Instituto de Antropología. Porto, 1950, vol. XII, fas. 3-4, págs. 209-399.

En este volumen, preferentemente dedicado a la antropología, hay, sin embargo, algunos trabajos de interés etnográfico, debidos a: JORGE DIAS, «*O pio de piar os milhos*»,

trata de un machacador para descascarillar el arroz, la cebada, el maíz y otros cereales que siendo de origen oriental se emplea en la Sierra de Pradela.—Del mismo autor es una nota sobre «*Abrigos pastoris na Serra do Soajo*», muy variados, desde los abrigos troglodíticos cavados en el granito, hasta cabañas de planta circular se encuentran en los macizos del Noroeste de Portugal.—SANTOS JÚNIOR, «*Paremiología jurídica galaico-portuguesa*», con motivo de un trabajo de F. Bouza Brey de igual tema publicado en nuestra Revista, recoge 156 refranes, para señalar la identidad que hace hermanos a gallegos y portugueses.

N. DE HOYOS SANCHO

NOTICIAS

Con honda satisfacción damos a nuestros lectores la grata noticia de la fundación de un Club Internacional de Folklore, cuya alta misión de mutua ayuda y cooperación entre los especialistas de los estudios etnográficos de diversos países ha sido acogida con verdadero entusiasmo.

Hasta la fecha son catorce las naciones que se han sumado a la feliz iniciativa del Sr. D. Verissimo de Melo, con residencia en Natal (Brasil), donde radicará la sede de esta importante entidad a cargo de su fundador. Sus afiliados, destacados folkloristas de varias nacionalidades, se comprometen a mantener entre sí un amplio intercambio de libros, trabajos, notas etnográficas, consultas y cartas.

Estará regido por un Consejo Director, compuesto por diez miembros, entre los que figuran los siguientes nombres: Luis da Cámara Cascudo (Brasil), Stit Thompson (Estados Unidos), Raffaele Corso (Italia), Vicente García de Diego (España), Alfred Metraux (Francia), Juan Alfonso Carrizo (Argentina), Augusto César Pires de Lima (Portugal).

En la actualidad cuenta ya el Club con representantes en catorce países, cuyos delegados son: Tobías Rosemberg (Argentina), Efrain Morote Best (Perú), Orestes Plath (Chile), Paulo de Carcalho (Paraguay), Verissimo de Melo (Brasil), María Cadilla de Martínez (Puerto Rico), Vicente T. Mendoza (Méjico), Archer Taylor (EE. UU.), Antonio Castillo de Lucas (España), Jaime Lopes Dias (Portugal), Raffaele Corso, interino (Italia), y Luis Alberto Acuña (Colombia).

CONFERENCIAS

Don Bonifacio Gil disertó en la Cátedra Ramiro de Maeztu, de la Universidad Central, sobre el tema *El folklore taurino en España e Hispanoamérica.*

Trató del simbolismo del toro reminiscencia de zoolatría pagana, y del toro en estado natural en al campo, así como

la vida de los vaqueros y pastores en las diferentes regiones españolas, y más particularmente en el campo salmantino y andaluz. Relató las fiestas de toros tradicionales en los pueblos, con todo su carácter típico. Hizo relación de las costumbres que todavía subsisten en diversos países americanos principalmente argentinos y mexicanos, e ilustró en distintos momentos su notable conferencia con melodías de cantos populares de vaqueros.

* * *

La señorita Nieves de Hoyos Sancho pronunció una conferencia, invitada por la Real Sociedad Geográfica, en la Academia de Ciencias, sobre el tema *La vida tradicional en tierras de Don Quijote*.

Señaló las costumbres pastoriles y agrícolas de los habitantes de la región manchega, previo un estudio geográfico, ilustrado con magníficas fotografías de esta región natural que inmortalizó Cervantes.

Describió con gran minuciosidad el hogar, en La Mancha, con sus características construcciones adaptadas al terreno; hizo un elogio de los molinos de viento, que en tiempos cervantinos caracterizaron el paisaje, y que hoy no deben de acabarse de perder, como evocación de nuestro glorioso pasado. Refiere la labor de las encajeras de Almagro, que es la principal industria local, y que es un trabajo tan apreciado universalmente.

Glosó refranes y coplas geográficas alusivas a las costumbres y a la psicología manchega.

* * *

Don José Gella Iturriaga, Comandante de Intervención de la Armada, dió una conferencia en la Real Sociedad Geográfica, sobre el tema *Autorretrato del pescador español*. Definió las características raciales y psicológicas del hombre de mar y del hombre de tierra, según el modo de pensar y de sentir populares, es decir, con refranes y coplas; y guiados por su experta mano de marino, se hizo un viaje ideal por todas nuestras costas e islas, mencionando en cada puerto las coplas y refranes que aluden a las condiciones del mar, de los vientos dominantes, de la pesca, devociones locales, añoranzas de amores, penas y sufrimientos en los accidentes y cuantas sensaciones experimenta el pescador.

El autorretrato del pescador y del marinero, fué trazándolo con refranes que muestran sus virtudes, de fe, fidelidad y disciplina, e invocó por último—tras de señalar documentalmente la labor social en la previsión por los accidentes de mar—, la añoranza que tiene el marino por volver a la patria.

* * *

En la Cátedra de Otorrinolaringología, de la Facultad de Medicina de Madrid, que dirige el Dr. Guillermo Núñez, fué invitado el Dr. Castillo de Lucas a pronunciar una conferencia sobre el tema *Folklore médico en torno a San Blas*.

La tradición religiosa, señala a San Blas como abogado de los males de la garganta, tradición que cuenta diecisiete siglos, nacida del milagro que hizo el santo cuando iba camino del martirio al salvar a un niño que se ahogaba por haberse tragado una espina. Indicó cómo se celebra la fiesta de San Blas en distintas localidades españolas, y las oraciones populares que dicen las madres cuando sus pequeñuelos se ahogan por un cuerpo extraño o por los espasmos del garrotillo; las ofrendas de ex votos y de roscos, panecillos, «aurelletes» y otros postres caseros, que ese día se toman bendecidos en muchos lugares para preservarse de los males de la garganta.

Aludió a todos los refranes meteorológicos de los días anteriores y posteriores a San Blas, pronóstico del tiempo y significación bioclimática, según las condiciones geográficas de cada región. Trató también de los refranes y dichos populares que se refieren a la garganta, en sus dos funciones: la deglución y la emisión de sonidos, ambas con un fundamento científico comprobado.

FALLECIMIENTO DE D. JUAN MOREIRA RAMOS

En Tortosa ha fallecido, a la edad de setenta y dos años, el día 26 de enero de 1951, el que fué ilustre maestro de folkloristas locales, D. Juan Moreira Ramos.

Don Juan Moreira fué tan amante tortosino que, a su patria chica consagró toda su vida, sin pretender ni atender indicaciones para dar más amplitud a sus actividades, limitándose a una gerencia industrial, ya que no tenía otra ambición que cultivar el folklore local, que para siempre estará per-

petuado en estas sus dos obras predilectas: *El Orfeón tortosí* y el libro *Del folklore tortosí.*

El Orfeón, organizado por él en plena juventud, ha educado artísticamente al pueblo de Tortosa, formando parte activa de él unos, y escuchando siempre con respeto, admiración y orgullo sus canciones, a todos; conquistó grandísimos triunfos y archivó las más ricas joyas líricas populares, que sin el trabajo de Moreira se hubiesen perdido. Compuso el himno a la Virgen de la Cinta, Patrona de Tortosa, que ha llegado por su popularidad a tener el carácter de canción religiosa regional.

La obra del *Folklore tortosí,* publicada en 1934, es un volumen de 750 páginas, en cuarto, y puede ponerse como ejemplo de lo que debe ser una obra de folklore local. Un tríptico es verdaderamente este libro, pues como tres tablas maravillosas son las tres partes en que divide el trabajo: *Tortosa treballant,* en el que podemos estudiar todas las costumbres de la vida doméstica, las faenas del campo y las de los pescadores. La segunda puerta es *Tortosa xalant,* donde describe romerías, fiestas, bailes y cantos populares. En la tercera tabla de este tríptico, pinta a *Tortosa pregant,* con sus oraciones cotidianas, y las conmemoraciones religiosas en cada uno de los días del año, con sus costumbres, tradiciones, gozos y demás características populares.

Tenemos noticia de su entierro. No se vió en Tortosa otro igual; toda la ciudad asistió a rendir su tributo de respeto al creador del Himno a la Virgen de la Cinta, de la que era tan devoto. Todas las campanas de cuantas iglesias, conventos y ermitas existen en Tortosa, doblaron a la hora del sepelio; no parece sino que éstas, con sus campaneros, quisieran asociarse al duelo por la muerte de quien tanto las amó y las quiso al pregonar por su libro la tradición secular de sus toques, pues en Tortosa era un verdadero lenguaje el que estos bronces empleaban para anunciar al pueblo todos los acontecimientos, desde el nacimiento de un príncipe—ya que las reinas de España se hacían llevar a Palacio, en todos sus partos, la Cinta de la Virgen tortosina—, a los acontecimientos locales, como la entrada del Obispo en la Diócesis, su muerte, el toque a perdidos, somatén, horas canónicas, etcétera.

Descanse en paz el llorado maestro, y sírvanos su obra y su vida de ejemplo imperecedero.—*Castillo de Lucas.*

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

INSTITUTO «ANTONIO DE NEBRIJA»

BIBLIOTECA DE DIALECTOLOGÍA Y TRADICIONES POPULARES

DEPENDIENTE AHORA DEL

CENTRO DE ESTUDIOS DE ETNOLOGIA PENINSULAR

VOLUMENES PUBLICADOS

I.—ARCO Y GARAY, RICARDO: *Notas del folklore altoaragonés*. Un vol. de 24 × 17, de 520 págs. + 22 láminas. 1943. 45 ptas.

II.—ARNAL CAVERO, PEDRO: *Vocabulario del alto aragonés*. Un vol. de 24 × 17, de 32 págs. 1944. 5 ptas.

III.—CURIEL MERCHÁN, MARCIANO: *Cuentos extremeños*. Un vol. de 24 × 17, de 376 págs. 1944. 30 ptas.

IV.—SÁNCHEZ PÉREZ, JOSÉ AUGUSTO: *El culto mariano en España*. Un vol. de 24 × 17, de 482 págs. + 213 láminas. 1943. 60 ptas.

V.—CASTILLO DE LUCAS, ANTONIO: *Refranero médico*. Refranes de aplicación médica seleccionados de clásicos autores, de obras de paremiología y en parte directamente recogidos y anotados. Un vol. de 24 × 17, de 307 págs. 1944. En reimpresión.

VI.—CARO BAROJA, JULIO: *La vida rural en Vera de Bidasoa (Navarra)*. Un vol. de 24 × 17, de 244 páginas + 40 láminas. 1944. 25 ptas.

VII.—GONZÁLEZ PALENCIA, ANGEL, y MELE, EUGENIO: *La maya*. (Notas para su estudio en España). Un volumen de 24 × 17, de 168 págs. 1944. 17 ptas.

VIII.—ALONSO GARROTE, SANTIAGO: *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y tierra de Astorga*. (Notas gramaticales y vocabulario). Segunda edición. Un vol. de 24 × 17, de 352 págs. 1947. 40 ptas.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «DIEGO SAAVEDRA FAJARDO»

Africa.—Publicación del Instituto de Estudios Africanos.

Esta publicación, ilustrada con numerosas fotografías y grabados, está dedicada a cuantos problemas científicos y artísticos surgen de nuestra acción protectora en Marruecos. La colaboración prestigiosa de los intelectuales interesados en la cultura hispanomarroquí, avala las páginas de esta revista.

Mensual. Ejemplar, 10 pesetas. Suscripción, 100.

Anuarios de Estudios Americanos.—Publicación de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, de Sevilla.

Recoge los últimos resultados de la investigación americanista y una extensa bibliografía de los temas y actividades culturales de toda América en un volumen con más de 1.000 páginas.

Precio del tomo anual, 125 pesetas.

Archivo del Instituto de Estudios Africanos.

Publicación dedicada al estudio de Africa, histórica y científicamente. Contiene valiosos ensayos sobre su geología, botánica y cuantos datos han servido para su perfecto conocimiento a los exploradores y misioneros que mejor la estudiaron.

Semestral. Ejemplar, 6 pesetas.

Biblioteconomía.—Boletín de la Escuela de Bibliotecarias de Barcelona.

Dedicado a toda clase de temas bibliográficos y biblioteconómicos. En el número octubre-diciembre figuran los índices de materias y autores.

Trimestral. Ejemplar, 2 pesetas. Suscripción, 7 pesetas.

Bibliotheca hispana.—Publicación del Instituto «Nicolás Antonio».

Esta revista, de información y orientación bibliográfica, consta de tres Secciones, publicándose un tomo, de cada una de ellas, trimestralmente. Las materias, extractadas en sentido objetivo, son agrupadas de esta forma:

Sección I. Obras generales.—Bibliografía.—Religión.—Filosofía.—Pedagogía.—Estadística.—Demografía.—Sociología y Política.—Economía Política.—Derecho.

Sección II. Matemáticas.—Astronomía.—Física.—Química.—Ciencias Naturales.—Medicina.—Ingeniería y Construcción.—Ciencia y Arte Militares: Ejército, Marina y Aviación.—Agricultura y Ganadería, Caza y Pesca.—Industria.—Economía doméstica.—Comercio.

Sección III. Filología.—Literatura.—Geografía.—Historia.—Arte.—Juegos y Deportes.

Trimestral. Suscripción anual a cada Sección, 80 pesetas. Número suelto, 22 pesetas. Suscripción tres secciones, 200 pesetas.

Estudios americanos.—Publicación de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, de Sevilla.

Dirigida a la intelectualidad española, americana y a cuantos se interesan por una labor de síntesis e interpretación histórica de los problemas hispano-americanos. La sección de Información cultural facilita amplios datos en todos sus aspectos.

Cuatrimestral. Ejemplar, 15 pesetas. Suscripción, 40 pesetas.

Estudios Geográficos.—Publicación del Instituto «Juan Sebastián Elcano».

Publica trabajos monográficos que interesan a la moderna Geografía, Geomorfología, Fisiografía, Geografía humana, Cartografía histórica, Económica y Geopolítica, etc.; resúmenes referentes a los hechos más sobresalientes, analizando también artículos, libros y revistas nacionales y extranjeras.

Trimestral. Ejemplar. 17 pesetas. Suscripción, 60 pesetas.

Pirineos.—Publicación del Instituto de Estudios Pirenaicos.

Recoge esta revista interesantes trabajos referentes al Pirineo español, en su armónico contenido de naturaleza, arte y lengua, debidos a la pluma de especialistas navarros, aragoneses y catalanes.

Trimestral. Ejemplar, 22 pesetas. Suscripción, 75 pesetas.

Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.—Publicación de la Junta Técnica del Cuerpo Facultativo, en colaboración con el Instituto «Nicolás Antonio».

Reaparecida esta revista en el año 1947, continúa la brillante historia de sus páginas, en que colaboraron las más prestigiosas firmas de las letras españolas.

Está dedicada a la investigación histórica, bibliográfica, literaria y arqueológica, con empleo del rico material de nuestros archivos, bibliotecas y museos.

Cuatrimestral. Ejemplar, 40 pesetas. Suscripción, 100 pesetas.